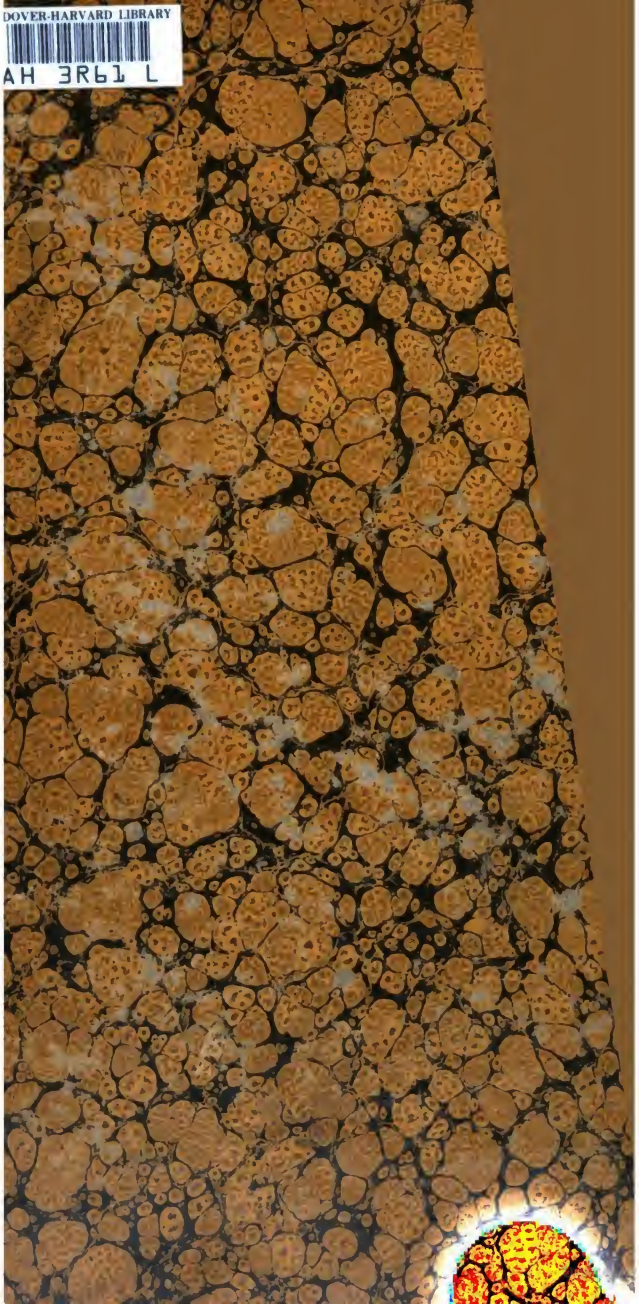
DOVER-HARVARD LIBRARY
AH 3R61 L



Google

Ch Hist., Ref
113

Period. 1683
Reuss

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Digitized by Google

Digitized by Google

Beiträge

zu den

theologischen Wissenschaften

von den Mitgliedern der

theologischen Gesellschaft

zu

Strassburg.

Edited by

Eduard [illegible]

Erstes Heft.

Jena,

Verlag von Carl Hochhausen.

1847.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Google

Druck von G. Fr œ b e l in Rudolstadt.

Digitized by Google

Vorwort.

Von der theologischen Gesellschaft, welche seit mehr denn 18 Jahren unter unsrer Leitung besteht, ist vor einigen Jahren unter einer eignen Denkschrift Nachricht gegeben worden. Als blosses academisches Institut, selbst mit eigenthümlicher und durch die Erfahrung bewährter Einrichtung, kann diese Gesellschaft nicht darauf Anspruch machen, die Aufmerksamkeit des grössern Publikums periodisch auf sich zu lenken. Weitere Denkschriften mit Nachrichten über ihren Fortgang werden daher nur für die Mitglieder selbst, die ältern und jüngern, gedruckt und ausgegeben. Dagegen hoffen wir auf die Theilnahme eines grössern Kreises von Lesern für ein Unternehmen, welches zum Zwecke hat die Kräfte, welche einst der beschränkten Sphäre des Vereins gedient hatten, jetzt nach längerer Uebung und in höherer Reife ebenfalls gemeinschaftlich der ausgedehntern der Wissenschaft und Kirche dienen zu lassen. Viele unsrer ehemaligen Schüler sind längst ins Amt gerückt, sind unsre Collegen und Freunde geworden und haben dabei die Gesellschaft in gutem Andenken behalten, wo sich die Beziehungen angeknüpft hatten, die uns jetzt noch freuen; Viele haben auch bereits mit ihrem Wissen und mit ihrer Feder sowohl der französischen als der deutschen Kirche Dienste geleistet. Wir haben sie aufgefordert sich an uns anzuschliessen, um

Digitized by Google

durch gemeinschaftliche Herausgabe dieser Beiträge nicht nur überhaupt so viel wir vermöchten die theologische Wissenschaft zu fördern, sondern auch nebenbei unserm bescheidenen Verein zu dienen, wenn auch nicht durch ein glänzendes Denkmal vor der Welt, doch durch ein dankbares Weihgeschenk der Erinnerung, und durch ein dem nachwachsenden Geschlechte vorleuchtendes Beispiel. Es wäre vielleicht unsre Pflicht gewesen für die französische Kirche zu schreiben, statt für die deutsche Wissenschaft, da wir die Wahl hatten. Nur die absolute Unmöglichkeit unter den jetzigen Verhältnissen, die nöthige Unterstützung, ja was mehr ist, nur einen Kreis von Lesern zu finden unter denjenigen, welchen wir allein zugänglich werden konnten, hat uns vermocht uns nach der andern Seite hinzuwenden, und so uns der Gefahr auszusetzen, wie das Sprichwort sagt, Wasser in den Brunnen zu tragen.

Eine häufigere periodische Ausgabe dieser Beiträge beabsichtigen wir nicht; jährlich ein Bändchen mit 4—5 Aufsätzen würde uns genügen. Ob und wie bald aber überhaupt eine Fortsetzung erscheinen soll, wird hauptsächlich von der Zustimmung der zum Urtheile Berufenen abhängen.

Strassburg den 5. Hornung 1847.

Ed. Reuss. Ed. Cunitz.

Digitized by Google

DIE
JOHANNEISCHE THEOLOGIE.

EINE EXEGETISCHE STUDIE

VON

Dr. **EDUARD REUSS**,
Prof. zu Strassburg.

Die johanneische Theologie ist bis jetzt seltener und, sofern mir nach langjähriger Beschäftigung mit derselben ein Urtheil zusteht, auch mit weniger Glück bearbeitet worden als die paulinische. Dieses Verhältniss findet seine Erklärung theils in der Schwierigkeit der Vorfragen, durch welche die Untersuchung aufgehalten wird, theils und vorzüglich in der Natur des Gegenstandes selbst.

Bei dem Studium der paulinischen Theologie begegnet uns gleich an der Schwelle eine scharf gezeichnete Persönlichkeit, ein grosses historisches Bild, ein Mann eben so reich an Thaten als an Ideen, bey dem jene den fortlaufenden, willkommenen Commentar zu diesen bilden. Hier dagegen erscheint die Person, welche wir um ihre Ueberzeugungen und Anschauungen fragen, ohne festen Umriss; eine verworrene Erinnerung der Geschichte, welche bei ihrem Nachdenken über die Eindrücke, die sie von derselben empfangen hat oder zu haben glaubt, nicht mehr klar weiss, wie viel davon eine freie Schöpfung ihres Morgentraums sei.

Dort weiss jeder gleich, wo er den Stoff zu seinem Gemälde zu holen hat; die Quellen fliessen, wenn nicht überall gleich reichlich, doch so klar und hell, dass eine Gefahr, fremdes Element in das reine und ächte zu mischen, nur von übertriebnem Misstrauen geahnt und nachgewiesen werden kann. Denn selbst da, wo der Zweifel wirklich festern Fuss gefasst hat, kann er wohl der

Digitized by Google

Geschichte, kaum aber der Dogmatik eine ernstliche Verlegenheit bereiten. Hier aber müssen wir allerdings erst die Quellen sichten, und um sie rechten, und wie wirs entscheiden, wird uns immer die Kritik oder die Ueberlieferung unbefriedigt bald des Synkretismus bald der Verkümmerung anklagen.

Dort hat doch das Gewonnene gleich seinen Namen, einen bedeutenden, von der Geschichte getragenen, der mächtig die Gedanken zusammenbindet und ihnen das Gepräge der Geltung aufdrückt mit derselben Kraft, mit welcher er einst denselben Eingang in der Welt verschaffte. Hier müssen wir erst den Namen erringen und vertheidigen, möglicherweise denselben aufgeben, ihn als ein conventionelles Schild aushängen und uns begnügen das System das er decken soll durch seinen eignen innern Werth die Stelle neben jenem andern behaupten zu lassen, ohne dass eine geschichtliche Autorität ihm dieselbe zum Voraus sicherte.

Dort vertritt der Schriftsteller sein Werk; er ist und will sein der Lehrer, der Prediger, der Theolog. Was er spricht, gehört ihm und fügt sich, ein Stück von ihm selbst, in das Ganze seines innern Lebens. Hier muss vielleicht erst der Historiker von dem Theologen getrennt werden; es muss erst gefragt werden, ob wirs denn überhaupt bloss mit einer apostolischen Auffassung des christlichen Gedankens zu thun haben, die wir jener erstern coordiniren dürfen, oder ob nicht theilweise wenigstens eine viel höhere Würde von ihr in Anspruch genommen werde.

Dort endlich wird das Verstehn vermittelt und erleichtert durch die psychologische Grundlage des ganzen Lehrbegriffs; durch dessen Berufung auf innere Erfahrungen, die jeder gemacht haben kann, oder gemacht haben sollte; durch die manchfachen Anknüpfungen desselben an Thatsachen der Erkenntniss, an Stimmungen des Gemüths, an Urtheile des Gewissens, an Bedürfnisse, Wünsche, Bestrebungen aller Seelenvermögen, welche in Sachen der Religion betheiligt sein können; endlich auch durch den Umstand, dass die Sprache, die er spricht, längst mit dem theologischen Leben unsrer Kirche verwachsen ist. Hier dagegen sind der Anknüpfungspunkte für die Welt wenigere; die religiöse Anschauung tritt dieser nicht entgegen, sie zu sich einzuladen, sie durch beredte Gründe zu gewinnen; sie zieht sich mehr in ihr verborgenes Heiligthum zurück; sie will gesucht und gefunden sein; sie gönnt sich nur gleichgearteten Gemüthern; sie reizt und lockt nicht sowohl den strebenden Geist, der sich neuer Entdeckungen freut, als das verlangende

Digitized by Google

Herz, welches gern und dankbar Gebotenes annimmt; sie ist nicht für geeignet geachtet worden, und zu ihrem eignen Glücke, Schema und Formel herzugeben für officielle Glaubenslehren; sie ist deswegen zwar jungfräulich unberührt geblieben von der unseligen Verbindung mit dem Scholasticismus der Schule, aber die historische Gelehrsamkeit hat auch desto mehr Mühe sich in ihr zurechtzufinden.

Diese Bemerkungen, weit entfernt meinen Beruf zur Behandlung des Gegenstandes durch irgend eine thörichte Selbstüberschätzung begründen zu sollen, mögen vielmehr den kundigen Leser um Nachsicht und Entschuldigung ansprechen, wenn er urtheilen sollte, dass die Klippen an welchen Andre vor mir scheiterten auch von mir nicht vermieden worden sind. Ich bescheide mich, auf keinen andern Erfolg Anspruch zu machen als Licht über einige dunkle Punkte verbreitet, Berechtigung für einige neue Gesichtspunkte errungen, einige tiefer liegende Schätze religiöser Erkenntniss und frommer Erregung gehoben zu haben, und dieses alles vielleicht nur für eine beschränktere Zahl solcher, denen es bis jetzt noch gefehlt haben mag.

Ich habe bereits vor einigen Jahren einige „Ideen über das Evangelium Johannis" veröffentlicht*), welche ich als eine Vorarbeit zu meiner heutigen betrachten, und auf welche ich mich um so eher vielleicht berufen darf, als sie zu meiner Freude freundlich aufgenommen worden sind von mehrern Meistern und Aeltesten des Faches, unter denen ich nur Baumgarten-Crusius nenne, weil ich ihm auf keine andere Weise für sein Wohlwollen danken kann. Ich habe dort mit Mehrerm den eigenthümlichen Charakter des vierten Evangeliums den drei ersten gegenüber nachgewiesen und gezeigt, wie das theologische Element zum historischen sich allerdings wie das Gemälde zum Rahmen verhalte; eine Ansicht, welche seitdem auch von einer andern Seite, aber zu ganz andern Zwecken und mit einem Gefolge von Insinuationen, verfochten worden ist, zu welchen ich mich bis jetzt weder bekennen kann noch genöthigt sehe. An diese Charakteristik schloss sich ein Urtheil über den Zweck und Plan dieses Evangeliums, welche ich in Verbindung mit den ermittelten Tendenzen zu begreifen suchte. Die weitern Untersuchungen über die historische Seite des Inhalts hatten es zwar kurz nur mit den Facten, aber ausführlich mit den Reden

*) Denkschrift der theol. Ges. zu Strassburg 1840.

Digitized by Google

zu thun, und es sollte durch dieselben theils die Zuverlässigkeit in der Ueberlieferung der wesentlichen Elemente dieser Reden, theils die Freiheit der Bearbeitung nach Form und Ordnung erwiesen werden. Die Bemerkungen über die Persönlichkeit des Vf., womit die Abhandlung schloss, erwähne ich hier nicht; sie scheinen mir zwar auch nach bekannten neuern Kritiken immerhin noch nicht ganz entkräftet zu sein; allein sie sind dort zu kurz, um allen, auch den seither erhobenen, Zweifeln zu begegnen und, was mehr ist, sie stehen zu meiner heutigen Aufgabe in keinem nähern Verhältnisse. Dafür aber erlaube ich mir in Erinnerung zu bringen, dass ich den Versuch wagte, die Natur der joh. Theologie, als einer wesentlich und ausschliesslich mystischen, zu klarer Anschauung zu bringen und zugleich die Grundlinien zu einer Vergleichung derselben mit der paulinischen eben aus diesem speciellen Gesichtspunkte zu ziehen. So bildet jene Abhandlung in mehrfacher Hinsicht die Grundlage und Einleitung der gegenwärtigen und ich habe mir die Freiheit genommen dieselbe zu erwähnen, eben um hier nichts wiederholen zu müssen, was dort schon abgethan war.

Ich fasse mich daher ganz kurz über Mehreres, was sonst ausführlich behandelt und gerechtfertigt werden müsste. Wenn ich von einer johanneischen Theologie spreche, so meine ich damit, wie jetzt wohl allgemein verstanden wird, eine Darstellung der religiösen Ideen und Lehren, welche in unserm vierten Evangelium und in dem damit eng verbundenen Briefe niedergelegt sind, zweien Schriften, welche nicht nur eine uralte Ueberlieferung dem Sohne Zebedäi zuschreibt, sondern welche selbst deutliche Winke enthalten, dass sie ihren Ursprung von diesem ableiten. Die Apokalypse bleibt dabei ganz ausser unserm Gesichtskreise aus Gründen, welche die Wissenschaft längst zum Gemeingute gemacht hat, so dass es noch Niemandem, selbst bei der Voraussetzung eines gleichen Verfassers aller dieser Bücher, eingefallen ist, sie zum Behufe eines systematischen Studiums mit einander zu verbinden. Dass ich der zwei kleinern Briefe nicht besonders gedenke, rührt nicht sowohl von der Ungewissheit ihres Ursprungs, als von dem Umstande her, dass sie für unsern gegenwärtigen Zweck völlig unbedeutend sind.

Eine neue Deduction der Gründe für die apostolische Aechtheit dieser Schriften halte ich hier für überflüssig; sie würde zu vielen Raum einnehmen, wenn sie vollständig sein sollte; und mit kritischen Machtsprüchen möchte ich um so weniger auftreten, ab-

Digitized by Google

gesehn davon, dass solche überhaupt nichts beweisen können, als man gerade denjenigen, gegen die ich streiten würde, vorwirft, mit dergleichen Machtsprüchen selber zu Felde zu ziehen. Allein ich glaube, dass selbst da, wo man die obige Frage noch für unentschieden halten möchte, oder wo man sie bereits verneinend beantwortet hat, die folgende Darstellung immerhin ihren Werth haben kann, da ich mir zum Gesetze gemacht habe, sie durchaus und rein aus den angegebenen Texten zu entwickeln, sie vollkommen unabhängig zu halten von Allem was ausser diesen Texten liegt oder was ein historisches Vorurtheil voraussetzte, das nicht Jedermanns Sache wäre. Ich gebrauche zwar nach Massgabe einer früher gewonnenen und auch durch die neuste Kritik noch nicht unhaltbar gewordnen Ueberzeugung unbedenklich den Namen des Apostels Johannes; allein dieser Name ist ohne Einfluss auf den dogmatischen Stoff geblieben, und wer jenen nicht mit hinnehmen wollte, könnte darum doch diesen als richtig begriffen und treu wiedergegeben anerkennen.

Eben so wenig halte ich es für nothwendig die Berechtigung nachzuweisen, den aus den Reden Jesu im vierten Evangelium erhobenen Lehrstoff ohne Weiteres in die Gesammtdarstellung aufzunehmen und mit demjenigen zu verschmelzen, was der Vf. theils in einzelnen Abschnitten des Evangeliums, theils in der Epistel in seinem eignen Namen, erzählend, predigend und ausführend hinzusetzt. Diese Berechtigung ist mir ja überall zugestanden, sowohl von denen, welche den Vf. sich dergestalt in den Sinn und die Rede Jesu hineinleben lassen, dass seine eigne schriftstellerische Individualität in der lehrenden und belebenden des Meisters aufgeht, als auch von denen, welche umgekehrt der Ansicht sind, dass letzterer die Sprache des Erstern spreche. Auf beiden Seiten wird die wesentliche Untrennbarkeit der den Lehrstoff enthaltenden Textesstücke, und somit der beiden sprechenden Persönlichkeiten anerkannt. Die systematische Exposition des Inhaltes liefert übrigens den thatsächlichen und sicheren Beweis für die Richtigkeit dieses Grundsatzes. Die Wahl zwischen den zwei dabei möglich bleibenden Erklärungen dieses Verhältnisses bleibt Jedem vorbehalten: für mich ist sie durch die Gründe entschieden, welche ich in dem frühern Aufsatze ausführlich entwickelt habe und welche ich um so weniger hier wiederhole, da auch hier das historische Urtheil ohne Einfluss auf die theologische Erörterung bleibt.

Digitized by Google

Es kömmt zunächst alles darauf an, dass wir den richtigen Gesichtspunkt finden, von welchem aus das Verständniss der joh. Theologie uns nicht nur überhaupt leicht, sondern auch nicht verkümmert werde durch Einmischung fremdartiger Elemente, welche etwa unsre subjective Denkweise, oder sonst gangbare, allgemeiner verbreitete religiöse Vorstellungen einmischen könnten. Dass dieses kein ganz leichtes Geschäft sei, zeigt schon das Schwanken meiner Vorgänger bei der Wahl eines solchen Gesichtspunktes. Der eine findet in den joh. Schriften überhaupt keinen zusammenhängenden Lehrbegriff, sondern nur einige Grundlinien, gleichsam Ideenstämme, die sich wohl ausführen und entwickeln lassen, die Johannes selbst aber nicht in zusammenhängende Ausführung bringe. Ein anderer will alles aus der persönlichen innern Erfahrung des Jüngers construiren, was wir, die Jüngerschaft vorausgesetzt, historisch können gelten lassen, was uns aber hier, wo es sich eben darum handelt, zu wissen, welches denn die innere Erfahrung des Jüngers gewesen sei, auf einen sonderbaren Zirkelweg führt. Ein dritter glaubt, die joh. Theologie als die Lehre vom Logos vor und nach der Fleischwerdung fassen zu können. Ein vierter bezeichnet sie als das System, nach welchem das Christenthum die absolute Religion wäre. Ich führe dies alles nur an um zu zeigen, dass die Ansichten nicht blos in einzelnen Nebendingen, sondern vom ersten Schritte an auseinander gehn können. Meine Absicht ist, weder hier noch später irgendwelche Rücksicht auf meine Vorgänger zu nehmen. So wie meine Auffassung des Gegenstandes sich durchaus unabhängig gebildet hat, weil ich einst gleich von dem ersten Buche das ich darüber gelesen unbefriedigt gelassen war, so soll sie auch unabhängig dem Urtheile der Berufenen entgegentreten. Ich wüsste heute nicht einmal zu sagen, ob und wo ich mit Andern übereinstimme, da ich keinen zum Behufe der jetzigen Redaction meiner Ideen wieder zur Hand genommen habe. Folgende wenige Sätze mögen den Leser über den Begriff orientiren, welchen ich mir überhaupt von der joh. Theologie mache.

1. Die joh. Theologie ist, dem Anscheine zuwider, der sich etwa auf die ersten Verse des Evangeliums stützen wollte, gar nicht ein Erzeugniss der Speculation, sondern der Beschauung. Sie wurzelt und lebt nicht im Verstande, sondern im Gemüthe. Sie ist eine rein mystische Theologie. Sie bedarf nur weniger Ideen, nur einer ganz einfachen Theorie, um das Leben zu erbauen, das ihr in der Tiefe der Seele entzündet ist, und welches

Digitized by Google

zwar an eine Stütze draussen sich anlehnen mag, nie aber ein Bedürfniss fühlen kann, sich in einer stets erweiterten Sphäre geistigen Strebens neue Nahrung zu suchen, da es in sich selbst die unversiechbarste Quelle der Befriedigung, das Göttliche selber birgt und findet. (S. Ideen u. s. w. S. 21. ff.)

2. Der wesentliche Charakter der mystischen Theologie ist der der Unmittelbarkeit, der Anschauung, im Gegensatze zu dem der Reflexion und dialektischen Begründung, welcher jeder nicht mystischen zukömmt. Um ihr diesen Charakter zu erhalten, muss man sich wohl hüten, dem gelehrten Leuten so natürlichen Bedürfnisse zu systematisiren nachzugeben, welches nirgends leichter zur Einmischung fremder Zuthat führt, als bei einem Lehrbegriffe, der seine eigne Entstehung gar keinem Bedürfnisse des Verstandes, und seine Form keinem Gesetze der Logik verdankt. Je mehr wir hier Gliederungen und Unterabtheilungen anbrächten, desto mehr kämen wir vom Ziele ab.

3. Eine gesunde Mystik ist sich selbst klar, und so auch Jedem sonst für sie empfänglichen. Nur die krankhafte ist verworren und schwer verständlich zu machen. Da ihr Wesen darin besteht, sich für das Gefühl zu bestimmen, nicht für die Reflexion, so muss auch, jene Klarheit vorausgesetzt, die Verständigung über sie mit wenigerem vollendet werden können. Wer sie begriffen hat, muss selbst von ihrem Reichthum ohne grossen Aufwand von Worten dem Gleichgestimmten eine Anschauung geben können; es sind deren nicht mehrere nöthig, als dass das Gemüth in den Stand gesetzt werde, die weitere Erklärung praktisch und unmittelbar sich selber zu verschaffen. Ein dickbändiges verwaschenes Gerede taugt eben so wenig als ein schwerfälliges, wenn gleich kürzeres, oder als ein allzu transscendentales. Und in so fern in diesem Satze zugleich allerdings für das Folgende eine Methode angekündigt wird, welche die *σοφίαν ζητοῦντας* 1. Cor. 1, 22. nicht befriedigen dürfte, so will ich hinzufügen, dass ich mit vollem Bewusstsein auf den Beifall derselben verzichte.

4. Ein der mystischen Richtung hingegebenes Gemüth wird immer eine gewisse, kleine Anzahl theologischer Grundbegriffe nöthig haben, welche das Substrat seines innern Lebens bilden. Diese Begriffe brauchen gar nicht erst selbst ein Erzeugniss der mystischen Anschauung zu sein; sie können einfache Lehrsätze der populärsten Dogmatik, sie können transscendentale Dogmen einer speculativen Religionslehre sein. Das Eigenthümliche ist nur,

Digitized by Google

dass diese Sätze mehr als angenommene Prämissen zu der mystischen Auffassung und Verarbeitung der religiösen Ideen, denn als integrirende und einverwobene Theile eines gegliederten Lehrgebäudes erscheinen. Diese Prämissen können, und wir sagen dies, weil es in der joh. Theologie wirklich Statt hat, sie können einem guten Theile nach fremdes, entlehntes Gut sein, welches an und für sich noch in keinem organischen Zusammenhange mit der mystischen Anwendung steht, die hier davon gemacht wird, und welches anderswo zu einer Theologie gehörte, welche gar keine mystische Tendenz hatte. Diese Prämissen dürfen in der Darstellung allerdings nicht übergangen werden, weil sie den Schlüssel zu der Hauptsache, zu der Mystik geben; aber sie gehören nicht in dem Sinne zu der darzustellenden Theologie, als ob diese sie frei zu ihren Zwecken geschaffen hätte.

5. Eben weil diese Prämissen entlehnt sein können, und theilweise hier wirklich sind, so geschieht es, dass die Speculation, welcher sie ursprünglich angehört haben, nicht mit selbständiger, philosophischer Consequenz verfolgt wird, dass namentlich der dazu gehörige Sprachgebrauch sich nicht gleichbleibt, da wo nicht diese Speculation, sondern eine ihr fremde, oder nur sehr entfernt verwandte mystische Lehre der wesentliche Zweck des Theologen ist. Es zeigt sich vielmehr jeden Augenblick, dass die Formeln, auf welche die Speculation geführt und welche der Mystik bequem geschienen hatten, zur Verständigung über ihre eignen Vordersätze, durchbrochen werden von andern Redeweisen, welche der letztern eben so gut dienen können, die aber, philosophisch beurtheilt, mit jenen nicht harmoniren.

6. In der Regel hat jedes neue System nothgedrungen seine polemische Seite. Es stellt sich einem frühern oder gleichzeitigen oder mehrern gegenüber; es entwickelt gewisse Wahrheiten mit Rücksicht auf gewisse Irrthümer; die Gliederung ist abhängig von solchen Rücksichten u. s. w. Das hat nun in einer rein mystischen Theologie nicht Statt. Diese sieht von äusserlichen Beziehungen, von geschichtlichen Verhältnissen ab; sie fühlt keine Nöthigung, sich mit Ansichten, die ihr heterogen sind, auseinander zu setzen, ihre Berechtigung zu sein, wie sie ist, nachzuweisen, das ihr anderwärts unvollkommen scheinende als solches zu erkennen zu geben, sich in geschichtliche Beziehung mit früher dagewesenem zu setzen; lauter Rücksichten, welche z. B. der paulinischen Theologie eine Reihe eigner Lehrsätze zugeführt haben, welche mit zur

Digitized by Google

Bereicherung derselben beitragen. Die Beziehungen des Gemüthes zur Gottheit sind für sich allein, wo sie ächt sind, überall dieselben, überall gleich unmittelbare, und können durch was sonst die Welt bewegt haben mag nicht modificirt werden. Hat die Mystik sich störender Gegensätze zu erwehren, so wird sie dieses durch einfache und bestimmte Assertion und Negation thun, wie die joh. Epistel; neue Begriffe und Glieder zu produciren findet sie sich dadurch nicht veranlasst.

7. Der mystischen Theologie wesentlich ist die Verschmelzung des theoretischen und praktischen Elements in der Religion. In so fern das Christenthum nie ohne ein mystisches Element sein kann, wird auch Dogmatik und Moral, was man gewöhnlich so nennt, in demselben nie von einander gelöst werden dürfen. Und dies um so weniger, je mehr die mystische Färbung eine stärkere ist. In einer rein mystischen Theologie wird die Wechselwirkung zwischen Glauben und Handeln gerade zu einer Verschmelzung beider, versteht sich, wenn man die oben als Prämissen bezeichneten, theoretischen Lehrstücke, eben als solche gelten lässt. Von einer johanneischen Dogmatik oder Moral ins besondre reden, sofern jedes ohne das andre sein sollte, hiesse die joh. Schriften nicht verstanden haben.

8. Die mystische Richtung strebt zwar nicht zur Isolirung des Individuums, aber sie kann sich doch in dem Individuum ganz wohl vollenden. Die Ideen von Gemeinschaft der Individuen unter sich, besonders wo von einer Verbindung zu objectiven Zwecken die Rede wäre, also auch die darauf gebauten Lehrstücke von der Kirche und damit zusammenhängende, treten nicht hervor. Die unmittelbare Beziehung des Individuums zu dem Göttlichen ist so vorherrschend, so überwältigend, dass eine andre daneben nicht recht aufkommen mag. Das Gesetz der Concentration beschränkt den dogmatischen Gesichtskreis räumlich. Es beschränkt ihn aber auch zeitlich. Die Mystik in ihrer höhern Vollendung befriedigt Den, der sich ihr hingegeben, so vollkommen, dass sich ihm das Interesse an allem jenseits des Augenblicks liegenden ausserordentlich abschwächt, weil jeder Augenblick für ihn schon die Summe aller Himmelsgüter enthält. Die Lehrstücke von den letzten Dingen werden also einer solchen Theologie entweder ganz abgehn oder doch von sehr untergeordnetem Interesse sein.

Diese Bemerkungen, die ich nicht unnöthiger Weise vermehren will, erklären uns zum Voraus, dass und warum eine mystische

Theologie, also die johanneische, in Absicht auf Vollständigkeit der religiösen Begriffe und Dogmen, wie in Absicht auf logische Gliederung immer als eine unausgebildete erscheinen wird, da wo man sie, verwöhnt von der Schule her, oder auch nur von Paulus her, mit einem ihr fremden Massstabe messen will. Sie zeigen aber auch, dass man sie nicht also messen darf. Sie zeigen endlich, warum die Kirche sich nicht an sie hat anschliessen können, um ihr System auszubauen, warum die Formeln dieses Systems so vielfach sich von den hier gebrauchten beengt fühlen mussten, warum endlich der in der Kirche nie versiechende lebendige Drang zu mystischer Erbauung, trotz dieser von der Schule empfundenen Unvollkommenheit, und wohl gerade wegen derselben, sich immer wieder zu dieser joh. Theologie hingewendet hat.

Nachdem wir uns so orientirt haben über den Charakter der Theologie, die nun weiter entwickelt werden soll, rücken wir der Lösung unsrer Aufgabe um einen letzten Schritt näher, indem wir dem Schriftsteller die Grundidee seiner Lehre abzuhorchen suchen, dem Apostel den Text über welchen er predigt. Je einfacher das ganze System ist, das wir ja ein System zu nennen zögern konnten, desto natürlicher ist die Erwartung, dass es irgendwo kurz resümirt werden wird, und so uns die nöthige Anleitung gegeben, uns in demselben zurechtzufinden. Und diese Erwartung trügt uns nicht. Gleich die Stelle, nach welcher wir zuerst greifen müssen, die, wo der Evangelist den Zweck seines Buches angibt, kann uns bieten was wir suchen. *Ταῦτα*, sagt er 20, 30 f., was hier mitgetheilt ist, so viel und nicht mehr, ist geschrieben *ἵνα πιστεύητε*, dass Jesus der Sohn Gottes ist und *ἵνα ζωὴν ἔχητε* durch diesen Glauben. Offenbar sind beide Zwecke coordinirt, und da die, evangelische Geschichte in der Form unseres Buches nicht als eine Gelegenheitsschrift anzusehn ist, sondern als eine normale Predigt, so ist zu sagen, dass diese Predigt überhaupt jenen doppelten Zweck anerkennt. Nach den Bemerkungen, die wir über den Charakter der johanneischen Theologie gemacht haben, ist diese Stelle der treue Ausdruck derselben. Sie hat offenbar zwei Theile, eine dogmatische Prämisse, die sie adoptirt (*Ἰησοῦς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*) und eine ihr wesentliche Auffassung des Verhältnisses des Individuums zu der abstrakten theologischen Wahrheit (*ζωή*). Beide Kreise berühren sich in der Idee der *πίστις*, welche zwei Seiten hat: die eine, wornach sie die Aneignung des speculativen

Digitized by Google

Elementes, die andre, wornach sie die Verwirklichung des mystischen vermittelt.

Indessen halte ich es für wünschenswerth eine andre Stelle zu finden, die den Grundgedanken der joh. Theologie: *ζωὴ ἐν πίστει Ἰησοῦ τ. υἱοῦ τ. θεοῦ*, in etwas entwickelterer Form wiedergäbe, damit wir gleich die Art und Weise erkennten, in welcher sich die unentbehrlichsten Nebenbegriffe anschliessen, und nicht nöthig hätten einem so wenig systematisirenden Theologen unsre eignen Verstandescategorien für seine Gefühlstheologie unterzuschieben. Solche Stellen sind nun wirklich vorhanden, die zu dem angegebenen Zwecke vollkommen ausreichen. Ich mache zuerst auf Ev. 3, 16. aufmerksam, wo gleich in der ersten Lehrrede Jesu der Inhalt des Evangeliums kurz und bündig zusammengefasst wird. In dieser Stelle liegen alle Grundbegriffe der joh. Theologie vollständig und klar zu Tage. Ebenso, nur mit geringer Aenderung im Ausdrucke, Ep. 4, 9. ff. Und bei diesem Winke des Apostels wollen wir stehen bleiben. Das Fachwerk, wie es sich hieraus ergeben wird, genügt eben seiner Einfachheit wegen. Das Ganze zerfällt so in zwei Theile, die Prämissen oder Lehnsätze zuerst, sodann die sich auf jene stützende Theologie selbst. Die Prämissen sind theils speculative, theils historische. Jene, die Lehre von Gott und dem Sohne oder dem Logos, sind vorgestellt durch die Textesworte *ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ...*, diese, die Offenbarung an die Menschen durch den fleischgewordnen Logos, nach ihrem Bedürfniss, ihrem Zwecke, ihren Mitteln, und ihrer nächsten Wirkung, vorgestellt durch die Worte *ἔδωκεν* oder *ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον ...* Der zweite Theil, was wir so recht eigentlich die joh. Theologie nennen, geht in dem höchst einfach gegliederten Satze auf: *ἵνα πιστεύοντες εἰς αὐτὸν ζωὴν ἔχωμεν*. Wir wollen versuchen den thatsächlichen Beweis zu führen, dass mit einem so geringen Aufwande von logischer Zurüstung von der Hauptsache selbst nicht das Mindeste verloren geht.

§. 1.

Die Grundlage der mystischen Theologie ist, noch viel unmittelbarer als die jeder nicht-mystischen, die Idee Gottes, in so fern es sich bei derselben ganz besonders darum handelt, Gott nicht blos als das Centrum des Seienden zu erkennen, sondern auch als das Centrum des zu Erstrebenden zu finden. Es kömmt also in einem solchen Falle noch viel mehr darauf an, zu wissen,

Google

wie sich diese Idee gestaltet und ausgebildet hat. Es entsteht also auch hier die Frage, nicht was die allgemeine Religionslehre, oder selbst die christliche überhaupt von Gott lehrt, sondern ob und in wie fern von Johannes, zum Behufe des praktischen Momentes, das seine Theologie durchdringt und beherrscht, entweder eine besondere Seite des Begriffes hervorgehoben, oder demselben ein besonderes Merkmal hinzugefügt wird, oder ob sonst eine eigenthümliche Gesammtanschauung vorwaltet. Es wird aber zu dem Ende nicht überflüssig sein, zunächst daran zu erinnern, dass zur Zeit, wo die christliche Literatur entstand und mit ihr die christliche Theologie, bereits zweierlei Auffassungsweisen des Gottesbegriffs, eine vulgäre und eine philosophische, in den Umgebungen der Apostel neben einander bestanden, um nachzusehn, an welche von beiden die johanneische zumeist sich anschliesst, oder in wie fern sie ihren eignen Weg geht. Das Ergebniss mag sein welches es wolle, die geschichtliche Nachweisung der vorchristlichen Begriffe kann mit wenigem abgethan werden, sowohl in diesem als in den folgenden Abschnitten, wo ähnliche Erscheinungen zur Sprache kommen werden; da wir nicht diese Begriffe an sich erforschen, sondern wissen wollen, ob sie auf die christlichen von Einfluss gewesen sind.

Nach der vulgären, sagen wir geradezu alttestamentlichen Vorstellung ist einfach von einem einzigen, persönlichen, von der Welt verschiednen Gotte die Rede, welcher diese Welt aus vollkommen freiem Antriebe geschaffen hat und in der Schöpfung und Regierung derselben seine Eigenschaften als der Mächtige, Gütige, Weise, Gerechte offenbart.

Darüber hinaus geht nun die philosophische Vorstellung von einem an sich schlechthin unerkennbaren und unvorstellbaren Gotte, der dem menschlichen Denkvermögen nur dadurch erreichbar wird, dass dieses die Gesammtheit der ihm zukommenden Merkmale, welche real in ihm enthalten und verborgen sind, speculativ von seinem Wesen trennt, auffasst und so dieses Wesen von einem abstrakten, was es war, für sich zu einem concreten werden lässt. Ein Gedankenprocess, der sich noch täglich durch unsre psychologische Erfahrung rechtfertigt, indem auch wir, um uns Gott zu denken, eben die Summe seiner Eigenschaften uns vergegenwärtigen müssen. Nur lässt jene Philosophie, was wir hier des leichtern Verständnisses wegen als ein subjectives beschrieben haben, objectiv und thatsächlich vorgehn, unabhängig von allem mensch-

Digitized by Google

lichen Denken. Die Gesammtheit der göttlichen Eigenschaften tritt sich offenbarend aus dem Absoluten heraus, und diese Offenbarung heisst eine göttliche Person oder Hypostase, real dieselbe, formal eine andere als das Absolute; und jede weitere Offenbarung des Göttlichen, d. h. jedes Schaffen und Entstehn, jede Berührung des Göttlichen mit dem Geschaffenen und ausser Gott Seienden, kann eben nur durch die Vermittlung dieser persönlichen Uroffenbarung geschehn.

Es wird sich weiterhin herausstellen, bis auf welchen Grad diese eigenthümliche Metaphysik, welche zwar nicht rein jüdischen Ursprungs war, aber doch im Judenthum Boden und Halt für ihr Gedeihn fand, geeignet scheinen konnte, mit christlichen Ueberzeugungen vermählt zu werden. Schon hier an der Schwelle des ganzen Lehrbegriffs sind die Grundideen derselben nicht spurlos vorübergegangen, und in der Lehre vom Logos werden wir sie noch enger mit dem Systeme verbunden sehn.

Die Idee der Unerkennbarkeit Gottes, als die Basis der Lehre vom Logos, ist deutlich ausgesprochen Ev. 1, 18. vgl. 6, 46. *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε*, was dem Zusammenhange nach nicht auf ein leibliches Schauen, sondern auf ein geistiges Erkennen bezogen werden muss (während 5, 37. füglich ersteres verstanden wird in einer gar nicht hieher gehörigen Stelle). Der Gegensatz, in welchen sich diese Behauptung mit bekannten alttestamentlichen Erzählungen setzt, ist dabei ein bewusster, und die Offenbarungen Gottes vor Auge und Ohr, von denen dort die Rede ist, werden ausdrücklich als Offenbarungen der zweiten Hypostase angesehn 12, 41., wie dies schon von Seiten jüdischer Theologen ebenfalls geschah. Eine weitere Bestätigung dieses ersten Satzes werden wir in mehrern andern nachfolgenden finden.

Indessen ist auch schon diese erste speculative Prämisse nicht rein und consequent festgehalten. Sonst könnte ja von Gott an sich überhaupt nicht die Rede sein, sondern nur von der offenbarenden Hypostase, dem Logos. Aber das philosophische Theorem hat das biblische Glaubensbewusstsein nicht überwunden; und mehr noch ist zu sagen, weil die christliche Theologie diese Ideen nicht als reine Abstraktionen zu verarbeiten hatte, sondern von einem ganz andern Punkte, einem vor aller Speculation ihr wesentlich zugehörigen ausging, nemlich von der historischen, also sehr concreten Erscheinung Jesu, so konnte sie zwar zu einer Anwendung gewisser dorther entlehnter Ideen und Formeln sich

Google

verstehn, nie aber diesen geschichtlichen Kern in Gefahr bringen, in jenen Abstractionen aufzugehn. Und dies letztere wäre ja geschehn, wenn mit völliger Hintansetzung alles dessen, was Jesus von seinem Verhältnisse zum Vater, als von dem Verhältnisse zweier wollender und handelnder Personen gesagt, man diese Personen nur in soweit geschieden hätte, dass man mit den jüdischen Philosophen der einen das schlechthinige Sein, der andren allein das Wollen und Handeln zugeschrieben hätte. Die jüdische Theorie ist wesentlich verwandt mit der sabellianischen, also einer dem historischen Christenthum von Hause aus fremden.

Es wird uns also nicht auffallen, wenn, trotz jener Prämisse, Johannes von Gott (nemlich eben von dem ohne Rücksicht auf die Logosidee gedachten) sehr positive und concrete Merkmale anzugeben weiss. Ich berufe mich hier nicht auf die bekannte Stelle 4, 24., wo die geistige Natur der Gottheit hervorgehoben wird. Denn obgleich sich eine solche kurze, schlagende Stelle sonst nicht wiederfindet, so ist doch die Sache selbst dem Christenthum mit dem Judenthum gemein und kann nicht eine johanneische Formel genannt werden.

Wohl aber gehört es ganz eigentlich hieher, dass die joh. Theologie der Gottheit drei Merkmale zutheilt, welche bestimmt sind, nicht nur das Wesen derselben zu charakterisiren, sondern es so darzustellen, dass es erschöpfend gekannt werde, und welche um so wichtigere Momente in dem ganzen Lehrbegriffe abgeben, als sie weiterhin die Grundlage bilden sollen zu allem, was uns noch als die natürliche Gliederung desselben erscheinen wird. Diese drei Merkmale sind folgende:

1. Gott ist Licht, φῶς Ep. 1, 5. Licht ist der Name für alles Wahre, es gehöre der Sphäre des Denkens oder des Wollens an; von Gott gesagt steht es also unsern Begriffen von Allwissenheit und Heiligkeit gleich. Nach Massgabe eines constanten Sprachgebrauchs, wornach jedes innige Verhältniss zwischen zwei Subjecten oder auch zwischen Subjekt und Prädikat durch ἐν ausgedrückt wird, sagt Johannes gleichbedeutend auch θεὸς ἐν τῷ φωτὶ ἐστί v. 7., wie er sagen könnte φῶς ἐν αὐτῷ ἐστί, da er wenigstens sagt σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστί. Von einem blossen Wohnen im Lichte (1. Tim. 6, 16.) darf diese Formel nicht verstanden werden.

2. Gott ist Leben, ζωή. Ep. 5, 20. oder nach dem andern Sprachgebrauche in ihm ist Leben Ev. 5, 26. vgl. ὁ ζῶν 6, 57.

Digitized by Google

Zur Erschöpfung dieses Begriffs reicht die Vergleichung von אל חי nicht aus, welches nur den Gegensatz gegen die falschen Götter vgl. Ep. 5, 21. ausdrückt. Vielmehr ist hier Leben der Name für das Sein an sich und nach aussen, d. h. für das Schaffen, endlich für die Seligkeit. Für die Verbindung des Schaffens mit dem Sein als zweier paralleler Begriffe spricht auch, dass das erstere als ἐργάζεσθαι Ev. 5, 17. ausdrücklich als ein fortdauerndes aufgefasst ist.

3. Gott ist Liebe, ἀγάπη Ep. 4, 8. 16. Liebe ist der Name für die Beziehung Gottes zu allem was das Leben von ihm hat. Also zunächst zu dem Sohne 3, 35. 5, 20. 10, 17. 15, 9. und zwar schon vor der Erschaffung der Welt 17, 23. ff. Sodann zu dieser 3, 16. Ep. 4, 10. 19., besonders aber zu den Gläubigen 14, 23. 16, 27. Alle drei Beziehungen lassen sich theologisch zurückführen auf die Idee, dass Gott nur sich liebt in dem, was nicht Er ist, also das, was von ihm ist und zu ihm strebt, das Göttliche 17, 26.

In diesen drei Merkmalen wird der joh. Theologie der Gottesbegriff concret. Sie sind aber nicht aufzufassen als eben so viele einzelne Eigenschaften Gottes, gleichsam Stücke oder Seiten aus seinem Wesen, sondern jedes einzelne repräsentirt das ganze göttliche Wesen und es heisst φῶς ἐστιν ὁ θεὸς, so wie πνεῦμα ὁ θεός. Licht, Leben, Liebe sind nicht Attribute; sie sind die Substanz Gottes selber.

§. 2.

Auch die Idee der zweiten Hypostase, gleichsam den concret gedachte Gott des philosophischen Systems, ist nicht so geradezu in die joh. Theologie übergegangen. Das Verhältniss beider Anschauungen beweist vielmehr wiederum, dass die religiöse Ueberzeugung des christlichen Theologen unabhängig von jener Speculation schon gewonnen war, und dass nur das Bedürfniss, sich von derselben wissenschaftliche Rechenschaft zu geben, ihm die Formeln der Schule zuführte, welche er am meisten geeignet hielt, seinen Sinn auszudrücken, ohne dass er sich an dieselben band, wie man sich etwa an ein frei und selbstgeschaffenes System bindet.

Jene religiöse Ueberzeugung nun, von der ich eben sprach, war die von der übermenschlichen Natur der Person Jesu; diese Ueberzeugung war mit mehr oder weniger Klarheit in den Jüngern erwacht gewesen, ohne wohl bei irgend einem derselben zu einem

theologischen Begriff sich zu bestimmen, als die Auferstehung sie zu einer festern Gestaltung kommen liess. Von da an mussten die Denkenden unter ihnen das Bedürfniss fühlen, über diesen alles übrige beherrschenden Punkt ins Klare zu kommen, und da die Theologie ihrer Zeit und Volksgenossen bereits Begriffe aufgestellt hatte, welche einen bequemen Aufschluss über ein Geheimniss versprachen, welches offenbar einer Sphäre der Erkenntniss angehörte die zu ergründen sie sich noch nicht geübt hatten, so musste ihnen dieser Aufschluss ein willkommener sein. Und weil sie nach Beruf und Vorbildung keine Philosophen, sondern Prediger des Evangeliums waren, so konnte es ihnen genügen, von jenen theologischen Formeln gerade so viel aufzunehmen, als die Bedürfnisse des Augenblicks erheischten, unbekümmert um jede schulgerechte Durchführung und Anwendung, welche die sich selbst als Zweck setzende Speculation sich zur Pflicht gemacht hätte.

Auch bei Johannes scheidet sich aus dem göttlichen Wesen eine besondre Persönlichkeit oder Hypostase, welche dasselbe offenbart, indem es das abstracte concret darstellt und in Raum und Zeit zur Erscheinung bringt. Der Begriff dieser Hypostase ist bekanntlich älter als das Christenthum und kann in dem verschiedentlich ausgebildeten Systeme damaliger jüdischer Religionsphilosophie, in seinen Elementen sogar im A. T. nachgewiesen werden.

In dieses System zurück weist nun mehreres in der joh. Theologie, was zunächst zur Sprache zu bringen ist; vor allem die Namen selbst, welche der Hypostase, von der wir zu sprechen haben, beigelegt werden. Es sind deren besonders zwei: *Λόγος* Ev. 1, 1. 14., das als Person gedachte von Gott ausgesprochene Wort als der Ausdruck seines Denkens und Wollens und als das Werkzeug seines Thuns, mit besonderer Beziehung auf den Act der Schöpfung; und *Υἱὸς*, (schlechthin 3, 36. 5, 19 ff. 8, 35 f. Ep. 2, 22 f. und ὁ oder *υἱὸς θεοῦ* 10, 36. Ep. 3, 8. und ὁ) ein Wort, welches an sich ein Verhältniss bezeichnet, das sein allgemeines Analogon in der physischen Welt hat, und wiederum ein solches, in welches Viele in der moralischen mit Gott treten können. In beiden Beziehungen ist deswegen der Name durch den Beisatz *μονογενὴς* Ev. 1, 14. 18. 3, 16. 18. Ep. 4, 9 restringirt. Kein Mensch ist zu Gott, kein Sohn zu seinem Vater ein Sohn wie dieser. Beide Namen verhalten sich so zu einander, dass *υἱὸς* mehr das Verhältniss der offenbarenden Hypostase zu

der absolut gedachten Gottheit, λόγος das Verhältniss beider zur Welt andeutet.

In dasselbe System weisen ferner folgende dem Eingange des joh. Evangeliums entlehnte Sätze: 1) ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, wo die Präposition nicht geradezu gleich bedeutend sein kann mit παρὰ τῷ θεῷ 17, 5. Sie zeigt eine Richtung an und entspricht somit vollkommen der speculativen Vorstellung des immanenten Verhältnisses des Logos zu Gott, welches erst für und durch die Schöpfung in ein emanentes sich verwandelt. Gleichbedeutend damit ist εἰς τὸν κόλπον V. 18. 2) Θεὸς ἦν ὁ λόγος, wo θεὸς Prädicat und Logos Subject ist. Wie der vorige Satz die Trennung der Personen vollzogen hatte, so wehrt dieser der Trennung des Wesens. Darum wird auch sofort der vorige Satz wiederholt: denn nicht identificirt sollen beide werden für die Speculation, sondern nur die begriffliche Scheidung neben die wesentliche Einheit gestellt werden. 3) Der Logos ist der Weltschöpfer, ein sich an die allbekannte Redeweise der Genesis anlehnender Satz, in welchem sich denn auch die alttestamentliche Grundlage dieser ganzen Vorstellungsreihe wiederfinden lässt. 4) Der Logos ist der Offenbarer der Gottheit V. 18. und hat deswegen auch die göttliche δόξα V. 14, sowohl als ein ihm selbst vermöge seiner Göttlichkeit wesentliches, als auch als das zu offenbarende. Alle diese Sätze verbieten jeden Zweifel daran, dass die joh. Theologie die speculative Vorstellung von der zweiten Person der Gottheit unter ihre dogmatischen Prämissen aufgenommen habe, und erlauben, was wir nicht erst näher zu beweisen brauchen, keine bloss symbolisch-ethische Umdeutung.

Allein auch hier ist das speculative System weder vollständig noch consequent durchgeführt. Die Zwecke der christlichen Predigt konnten auch ohne dasselbe erreicht werden und diese praktischen Zwecke bleiben ja bei der apostolischen Schriftstellerei die Hauptsache.

Es ist nicht vollständig durchgeführt. Allerdings wird die Präexistenz des Logos gelehrt, nicht nur indirect in dem Satze von der Weltschöpfung durch ihn, sondern auch ausdrücklich 3, 13. 6, 62. 8, 58. 17, 5. 24. Vgl. 8, 14. 12, 41. auch 1, 15. 30. Allein keine einzige dieser Stellen führt über eine relative Präexistenz hinaus; von der absoluten, von der Ewigkeit des Logos ist nirgends die Rede, wenn ihr auch nirgends widersprochen wird. Die Formel ἐν ἀρχῇ ἦν 1, 1. 2. gibt nicht mehr. Der Begriff des Anfangs ist ein relativer an und für sich schon, und da er nicht

Google

eine Beziehung auf Gott haben kann, sondern nur auf das ausser Gott seiende, die Welt, so sagt die Formel offenbar weiter nichts, als dass der Logos schon war, als die Welt ihren Anfang nahm, und zwar eben deswegen bis dahin noch *πρὸς τὸν θεὸν* oder *εἰς τὸν κόλπον*. Eben dahin führt uns Ep. 1, 1. 2, 13. f. Will man gar das *ἐν ἀρχῇ*, wie dies oft geschieht, als eine Anspielung auf das בראשית der Genesis betrachten, so verbietet man sich ohnehin, den Begriff der Ewigkeit damit zu verbinden, weil sonst auch die Welt an derselben Antheil hätte. Eben so wenig lässt sich aus dem joh. Sprachschatze eine Formel für dasjenige gewinnen, was die spätere Speculation die ewige Zeugung genannt hat. Der Name *υἱὸς* selbst wenigstens kann vermöge seines Urbegriffs und ohne weitern Zusatz nie auf den Begriff der Coäternität führen.

Es ist aber auch nicht consequent durchgeführt. Das vulgäre Gottesbewusstsein bricht hin und wieder so weit durch, dass der Vf. die speculativen Formeln selbst nicht verfolgt und andere gebraucht, die offenbar jenem entlehnt sind und störend neben diesen stehn.

Dieses ist der Fall: 1) Da wo die speculative Grundvorstellung geradezu aufgegeben, das göttliche Wirken und Schaffen unabhängig vom Logos gedacht und diesem eine besondere geistige Sphäre des Wirkens zugewiesen wird 5, 20.

2) Da wo Gott mit Nachdruck der allein wahre, *μόνος ἀληθινός*, genannt wird und der Sohn von ihm zugleich unterschieden ist 17, 3. (Vgl. 7, 28. Ep. 5, 20.), wodurch der speculative Begriff der Wesenseinheit offenbar gestört oder übersehn wird, wenn er nicht geradezu verloren geht. Aehnliches hat Statt da, wo *ὁ θεὸς* schlechthin vom Vater mit Unterscheidung des Logos gebraucht ist 3, 34. Ep. 5, 11., während *ὁ θεὸς* nie vom Sohne allein vorkömmt und 10, 35 f. sogar zwischen *θεὸς* und *υἱὸς θεοῦ* noch ein Unterschied gemacht zu sein scheint.

3) Da wo der Sohn in ein Verhältniss der Abhängigkeit dem Vater gegenüber gestellt wird, was gar nicht unhäufig und in mancherlei Wendungen und Gedanken geschieht. Zwar fehlt es nicht an Stellen, welche die Gleichheit beider Personen besagen. So möchte ich z. B. die Formel: Ich und der Vater sind eins 10, 30. nicht auf ein bloss ethisches Verhältniss beschränken, wie sehr sie auch V. 38. Vgl. 17, 21 f. in das mystische Gebiet hinübergezogen wird. Mehr noch die Stelle 5, 17 ff., wo die Namen Vater und Sohn gewiss nicht gegen den Sinn der joh. Theologie als ein *ἴσον*

Digitized by Google

ἑαυτὸν ποιεῖν τῷ θεῷ gedeutet werden, also ganz speculativ aufgefasst sind; Vgl. noch 16, 15. und ähnliche Stellen. Indessen werden diese Stellen aufgewogen durch andere, in denen die Abhängigkeit, also die Ungleichheit deutlich ausgesprochen wird. Schon die Namen Vater und Sohn impliciren dieselbe, theils wegen des Nebenbegriffs der Priorität in der Zeit, theils wegen des Nebenbegriffs der Autorität und des Gehorsams. Allerdings sind diese Namen nicht gewählt worden um an diese Nebenbegriffe zu erinnern, allein eben so gewiss schrak man bei der Wahl der Namen nicht vor diesen unabweisbaren Nebenbegriffen zurück. Ferner erinnere ich an πέμπειν, ἀποστέλλειν, ἐλήλυθα ἐν ὀνόματι 5, 43. ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐκ ἐλήλυθα 7, 28. 8, 42. lauter populäre, alttestamentliche Redensarten, welche mit unserer vorhin nachgewiesenen Metaphysik bis auf einen gewisen Grad vielleicht sich vertragen mögen, aber gewiss nicht auf dem nemlichen Grund und Boden wie diese gewachsen sind. Noch deutlicher wird dieses da, wo der Vater dem Sohne den Geist mittheilt 1, 33. 3, 34. und wo der Sohn versichert ἀφ' ἑαυτοῦ nichts thun zu können 5, 19 ff. 30. Was die letztere Stelle betrifft, so weiss ich recht wohl, dass in derselben nicht von einer physischen Nothwendigkeit die Rede ist, sondern von einer metaphysischen, welche sich ganz wohl mit dem Logosbegriff vereinigen lässt, um so mehr da dieser Satz bestimmt ist, den Sohn zu legitimiren vor der Welt, nicht sein Ansehn oder seine Würde zu schmälern. Nichts desto weniger liegt in dem Ausdruck οὐ δύναται u. s. w., in dem βλέπειν, in dem δεικνύναι, in dem θέλημα eine unverkennbare Ueberordnung des Vaters über den Sohn. Diese Abweichung von den Formeln des Systems, an welches sich die Theologie unseres Evangeliums zuerst angelehnt hatte, wird noch augenfälliger dadurch, dass V. 20. das Wirken des Sohnes von dem, was der Vater αὐτὸς ποιεῖ, deutlich unterschieden wird, was ja eine dem Logosbegriff durchaus fremde Vorstellung ist. Vgl. für dieselbe Redeweise noch folgende Stellen: τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με 6, 38. 4, 34. ἐδίδαξέ με 8, 28. 29. ἐντολὴν ἔδωκέ μοι 12, 49. vgl. 15, 10. 14, 31. λόγον αὐτοῦ τηρῶ 8, 55. u. s. w. Endlich erscheinen selbst die göttlichen Eigenschaften des Logos überall als mitgetheilte, verliehene, übertragene und zwar aus Liebe, so dass der Begriff ganz aus der Sphäre der Metaphysik entfernt wird, welcher er doch ursprünglich angehört hatte. So 5, 26: ἔδωκε ζωὴν ἔχειν. 6, 57: ζῶ διὰ τὸν πατέρα, was merkwürdiger Weise correspondirt mit dem andern Satze: der

Glaubige ζήσεται δι' ἐμὲ. Dasselbe ἔδωκε bezieht sich 17, 24 auf δόξαν; 3, 34 auf πνεῦμα; 5, 27 auf ἐξουσίαν κρίσιν ποιεῖν vgl. 17, 2. 3, 35. 13, 3. alles vorige zusammenfassend auf πάντα. Auch das ἐρωτήσω 14, 16. und die Bitte 17, 5 gehören in diese Ideenreihe am Schlusse, welcher es uns nicht mehr befremden kann, auch den Satz ὁ πατὴρ μείζων ἐστιν 14, 28 zu finden.

Wenn also mehrere Theologen die Behauptung aufgestellt haben, dass der joh. Logos nicht der philonische sei, so haben sie — ausser andern später noch zu entwickelnden Gründen — auch nach dem eben nachgewiesenen Verhältnisse der populären und speculativen Formeln gewiss Recht. Im Irrthume sind sie aber, wenn sie damit bewiesen zu haben meinen, dass die daneben und theilweise bestehende Aehnlichkeit in den Lehrsätzen und Begriffen nicht eine Abhängigkeit der joh. Theologie von der chronologisch ihr vorangehenden jüdischen, eine Anlehnung der erstern an die letztere voraussetze.

§. 3.

Es ist uns nach dem bisherigen klar geworden, dass die joh. Theologie in der Entwicklung der dogmatischen Prämissen an welche sie sich anlehnt, sich nach Gedanke und Ausdruck Wesentliches aus der Speculation ihrer Zeit angeeignet hat, dass sie von den religiösen Ueberzeugungen, die ihre selbständige und unmittelbare Grundlage bilden, mit Hilfe einer anderweitigen Schulterminologie sich und Andern Rechenschaft zu geben versucht hat, dass aber dieses nicht so vollständig und consequent geschehn ist, dass nicht auch daneben Raum für Anschauungen und Begriffsbestimmungen gewesen wäre, welche mit jenem System der Schule nicht in näherm Zusammenhange standen. Die Möglichkeit einer solchen Verbindung von zweierlei Elementen in der theologischen Sprache oder Anschauung erklärt sich einfach daraus, dass kein Schulinteresse die Darstellung beherrschte, dass die Speculation dabei nicht Zweck, sondern Hilfsmittel war, und zwar ein gelegentlich entlehntes, der wahre Zielpunkt aber auf ganz anderm Gebiete zu suchen ist. Ueber letzteres später; vorher ist noch anderes zu besprechen.

Zuvörderst haben wir den Logosbegriff noch aus einem besondern Gesichtspunkte zu betrachten, unter welchem er uns weniger abstrakt erscheinen wird als vorhin, und in unmittelbare

Digitized by Google

Verbindung treten kann mit den weiterhin sich an ihn anlehnenden mystischen Ideen. Wir werden dabei sehn, dass die joh. Theologie in denjenigen Anschauungen, welche ihr wesentlich und eigenthümlich sind, allerdings sich vollkommen consequent und ihres Ausgangs wie ihres Zieles stets bewusst bleibt.

Wir haben gesehn, dass Gott sich dem joh. Bewusstsein darstellt als Licht, Leben und Liebe, seinem innersten Wesen nach. Der Logos, als der Offenbarer des göttlichen Wesens oder als die offenbarende Person in der Gottheit, wird dieselben Charaktere in sich tragen, nicht blos als Prädicate sondern als den realen Inhalt seiner selbst.

Der Logos ist Licht und zwar das Licht, um auszudrücken, dass es dasselbe sei wie dasjenige, welches das Wesen Gottes ausmacht 1, 8. 3, 19. Bestimmter noch *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* 1, 9. Ep. 2, 8.

Der Logos ist Leben und zwar das Leben, nemlich eben das Gott inwohnende: *ἐγὼ εἰμὶ ἡ ζωή* 11, 25, 14, 6. *ζωὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ* wie der Vater 5, 26 als eigen, wesentlich, mittheilbar, vgl. Ev. 1, 4. Er heisst daher in abkürzender Weise *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* Ep. 1, 1, gleichsam der Lebenslogos, was man ja doch nicht aus Redensarten wie 6, 68 erklären wolle.

Der Logos ist Liebe und zwar die Liebe, welche schon Gott wesentlich ist. Denn so wie dieser den Sohn liebt, so der Sohn ihn 14, 31. So wie Gott durch Liebe bewogen war den Sohn zu senden, so dieser durch Liebe, die Sendung zu übernehmen Ep. 3,16. So wie Gott sich in Liebe den Glaubigen zuwendet, so der Sohn gleichfalls 13, 1. 14, 21. 15, 9. 12.

Diese dreifache Bezeichnung des Wesens des Logos führt offenbar aus der abstrakten Region des Denkens in die mystische des Glaubens hinüber, und dient uns als Leuchte auf dem Wege der Erkenntniss dieses Lehrbegriffs. Und eben dieses dreifache Element ist das *πλήρωμα* 1, 16, das was den abstrakten (leeren) Logosbegriff ausfüllt und concret macht.

Dies ist die dogmatische Grundlage der joh.-christlichen Religionsanschauung; oder deutlicher, dieses sind die theoretischen Prämissen, an welche sich die letztere anlehnen wird. Es sind einmal gewisse speculative Sätze, die einer bereits vorhandenen Schultheologie entlehnt sind; sodann gewisse Ideen des vulgären Gottesbewusstseins, welche mit jenen so verbunden sind, dass das Ganze für den ungebildetern Verstand nicht unerreichbar und ab-

Digitized by Google

stossend werde, die aber gar oft in Form und Ausdruck jenen gegenüber als Inconsequenzen erscheinen; endlich sind es auch einige wenige, aber bestimmt hervortretende, eigenthümliche Auffassungsweisen, welche wir später als die eigentlichen Anknüpfungspunkte für die joh. Mystik erkennen werden.

§. 4.

Wir gehen zu einer zweiten Reihe von Thatsachen über, an welche sich diese Mystik anlehnt. Diese aber sind nicht aus dem Gebiete der Speculation, sondern gehören der historischen Erfahrung an. Es sind Begebenheiten, welche zuerst ganz äusserlich gewusst sind, dann aber nach Massgabe der dogmatischen Prämissen ihre theologische Bedeutung und Erklärung erhalten, indem sie theils rückwärts auf jene Prämissen bezogen werden, theils die weitere Grundlage der joh. Theologie bilden.

Bis jetzt hatten wir nur eine Art der Offenbarungen Gottes kennen gelernt, die in der Welt geschehene, was wir gewöhnlich die Schöpfung nennen, d. h. die fortgesetzte, nicht ein für allemal abgethane (5, 17. vgl. 1, 4.) Mittheilung des Lebens an das, was nicht Gott ist; die Offenbarung im Reiche der Natur. Hier soll nun von einer Offenbarung im Reiche des Geistes die Rede sein, als einer ganz besondern Sphäre des göttlichen Wirkens.

Es muss hier zunächst der Unterschied beider Offenbarungen nachgewiesen werden. Er ist ein mehrfacher.

Erstens ist die Sphäre dieser neuen Offenbarung, die Sache sinnlich betrachtet, eine beschränktere. Sie begreift nur eine einzige Kategorie der unzähligen Geschöpfe Gottes, den Menschen, ein Vorzug der sich ohne weiteres aus einem natürlichen und über alle Vorfrage erhabnen Bewusstsein rechtfertigt. Doch wird zum Ueberflusse der Grund desselben in der eigenthümlichen Verwandschaft des Menschen mit Gott nachgewiesen, wenn wir anders in Ep. 3, 9 eine besondere Betonung auf μένει legen dürfen, ohne welche die Stelle hier nicht in Betracht käme. Zwar ist nach einer andern Seite hin die Grenze dieser Sphäre nicht an und für sich sogleich bestimmt. Johannes kennt Engel, eine Geisterwelt, und spricht von ihnen, wie alle seine Zeitgenossen. Sie erscheinen wirkend in der Natur Ev. 5, 4 und in der Geschichte 20, 12, das theologische System nimmt aber keine Rücksicht auf sie. Die Stelle 1, 52 gehört gar nicht hierher, dort ist von himmlischen Kräften die Rede, deren unerschöpflicher Zufluss dem Logos auch in der

Digitized by Google

Periode seiner historischen Existenz gewissermassen seine metaphysische Stellung sichert, und der Name ἄγγελοι ist eine Reminiscenz aus derselben Schulsprache, welcher auch der Name Logos entstammt.

Zweitens ist das Verhältniss dieser Offenbarung zu der Welt ein anderes. Die erste war eine Offenbarung Gottes durch die Geschöpfe, leblose wie lebendige, indem durch sie Wesen und Eigenschaften Gottes zur Erscheinung kamen. Diese ist nun eine Offenbarung an die Geschöpfe, d. h. an die Menschen. Dazu kömmt, dass zwar beidemale Gott der Gegenstand der Offenbarung war, das zweitemal aber noch ein besonderer Zweck mit jenem verbindet; der Mensch soll aus der Reihe der zur Welt gehörigen Geschöpfe herausgenommen, und auf die Stufe dessen, was nicht zur Welt gehört, des in und mit Gott seienden, auf die Stufe des Sohnes erhoben werden, was zwar nicht im metaphysischen, aber doch im ethischen Sinne möglich ist.

Drittens gibt diese Offenbarung der Welt Anderes als die vorige. Die Schöpfung der Welt war eine Mittheilung des Lebens an das, was vorher kein Leben hatte. Die Offenbarung an den Menschen bezweckt nicht nur die Steigerung dieses Lebens, so dass aus dem vergänglichen ein bleibendes, aus dem physischen ein geistiges, aus dem unvollkommenen ein seliges werde, sondern sie bringt auch als ein neues Element, zur Vermittlung dieses höhern Lebens, das Licht.

Viertens endlich unterscheiden sich beide Offenbaruugen durch ihre Mittel, worüber sogleich.

Alle diese Ideen scheinen mir aus den Worten Ev. 1, 4: ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων sich entwickeln lassen zu können. Dieser Satz sagt: das Leben, welches das Wesen des Logos ist, wird für die Menschen ein Licht, welches sie selbst auf dem Wege dieses höhern Lebens leitet. Dadurch ist nun zugleich die Bedeutung der speculativen Prämissen für die evangelische Theologie begründet. Denn nicht dass der Logos bei Gott ist u. s. w. ist an sich von Wichtigkeit für das Christenthum, sondern dass durch ihn der Menschen Heil kömmt.

Bei der Erörterung dieses zweiten Lehrstückes — des historischen — haben wir nun unsre Aufmerksamkeit zu richten 1) auf das offenbarende Subject, den Logos; 2) auf die Sphäre, wohin die Offenbarung gebracht wird, die Welt; 3) auf den Zweck und

die Mittel dieser Offenbarung und 4) auf die Wirkung derselben. Diess wird der Gegenstand der hier nächsten §§. sein.

§. 5.

Der Logos, um diese neue Offenbarung Gottes zu vermitteln, that dies auch auf eine neue Weise. Er kam selbst körperlich zur Erscheinung: das Wort ward Fleisch, *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* Ev. 1, 14.

Ehe wir diesen Satz näher erörtern, wollen wir den Grund der Thatsache selbst uns zum Bewusstsein bringen. Er ist in demjenigen der drei wesenhaften Charaktere der Gottheit zu suchen, welcher als der letzte und höchste genannt worden ist, in der Liebe. Die Liebe sucht sich alles Verwandte, die Gottheit, das Göttliche oder das der Vergöttlichung fähige zu assimiliren, weil darin ihre höchste Befriedigung liegt. Diese Assimilirung geschieht durch die Vermittlung des Logos in analoger Weise wie jede andre Berührung des Unendlichen und des Endlichen, aber hier noch insbesondere durch eine Herablassung des Erstern zu dem Letztern zum Behuf einer Erhebung dieses zu jenem. Ein wesentliches Stück in jeder mystischen Theologie und so in der christlichen.

Die Thatsache selbst dass das Wort Fleisch ward, kann in speculativer und in mehr populärer Weise beschrieben werden; beides kömmt in den joh. Schriften vor, wie wir auch nach frühern Bemerkungen nicht anders erwarten. Wir beginnen natürlich mit der erstern Weise als der wichtigern.

Das Wort ward Fleisch. Fleisch ist die biblische Bezeichnung des Menschen in seiner sinnlichen und darum hinfälligen Erscheinung. Es ist wohl eben deswegen vor allen andern gerade diese hier gewählt, z. B. statt *ἄνθρωπος*, um diese besondere Eigenthümlichkeit, dieses Element der Menschennatur hervorzuheben; während das andre Element des Menschen, das Geistige, zwar allerdings bei dem Wirken des Logos, nicht aber bei seinem Wesen in Betracht kömmt. Auch steht es ohne Artikel, wodurch noch deutlicher *σὰρξ* als Gattungsbegriff bezeichnet wird. Als synonym, aber weniger ausdrucksvoll und bestimmt, achte ich die Formeln Ev. 1, 11 *εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν* in die von ihm geschaffene Welt und Ep. 4, 2 *ἐν σαρκὶ ἦλθεν*. Die erstere lässt die Hauptsache bei Seite, die zweite lässt unentschieden, ob der Logos schon vor seinem Kommen das Fleisch hatte. Nur obiges *ἐγένετο* sagt förmlich aus, dass er seinen modus essendi veränderte. Dagegen ist

Digitized by Google

das ἐν σαρκὶ bestimmter als σὰρξ, weil es zeigt, dass die essentia nicht verändert wurde zu Fleisch, sondern sich mit diesem überkleidete. Vgl. auch noch ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐφανερώθη Ep. 3, 5. 8.

Es bedarf keiner besondern Erinnerung, dass wir mit diesem Satze bereits die Grenze der jüdischen Schultheologie überschritten haben und auf christlichem Boden angelangt sind, nachdem schon in den vorhergehenden §§. mehrfach der Einfluss chistlicher Anschauung auf vorchristliche Theologumena sich wie vorbereitend kund gethan hat. In dem Satze, dass das Wort Fleisch ward, liegt eine Anwendung jener ältern Speculation und ihrer Formeln auf einen wesentlichen christlichen Glaubenspunkt um ein wissenschaftliches Verständniss dieses letztern zu vermitteln. Die geheimnissvolle, imponirende Erscheinung Jesu, von dessen höherer Würde jeder Apostel unmittelbar überzeugt war, für welche aber nicht jeder den theologischen Ausdruck gleich finden mochte, wird so in das Gebiet der theologischen Reflexion herein gezogen.

Diesen speculativen Gesichtspunkt hält nun die joh. Darstellung im Allgemeinen fest; einige abweichende populäre Redensarten werden wir später sehn. Das Erdenleben des Fleisch gewordenen Logos ist eine fortlaufende Offenbarung Gottes. Es heisst zuerst ein σκηνοῦν ἐν ἀνθρώποις, was das deutsche Wohnen nur unvollkommen wiedergiebt, da σκηνοῦν, שכן, שכינה der technische Ausdruck ist für die göttliche Gegenwart in der endlichen Welt. Dieses Verhältnisses ist und bleibt sich der Logos auch in ungetrübter Weise bewusst; er weiss woher er ist, d. h. was er ist, und will 9, 14. 23. Selbst für die Menschen geht von dem göttlichen Inhalte nichts verloren durch die Form der menschlichen Erscheinung, und es muss wol so sein, weil ja sonst die Offenbarung keine wirkliche und vollständige wäre: wir schauten seine Herrlichkeit als die des Eingebornen 1, 14; wer mich sieht, sieht den Vater 14, 9. vgl. V. 7. 8, 19. 12, 45. Worte die ohne obige Voraussetzung keinen Sinn hätten, durch welche aber die Offenbarung der Gottheit auch nicht in die Sphäre der gemeinen Sinnlichkeit herabgezogen werden soll; indem aus dem Zusammenhang letzterer Stellen deutlich ist, dass solches Sehn nicht die Sache eines Jeden ist, weswegen auch anderwärts 8, 50. 54. u. s. w. von einem Suchen und Vindiciren der δόξα d. i. der Anerkennung der göttlichen Würde die Rede sein kann. Ganz in gleichem Sinne, von einer dem empfänglichen Auge wahrnehmbaren Offenbarung göttlicher Dinge, welche vermittelt ist durch die Erscheinung des

Digitized by Google

Logos im Fleische (ἀπάρτι) fasse ich die Stelle 1, 52, welche nur missverstanden wird, wenn man beim Buchstaben stehn bleibt. Ich ziehe ferner hierher als weitern Beleg der Auffassung des Lebens des Logos auf Erden als einer ununterbrochnen Offenbarung des Göttlichen die Stelle Ep. 1, 2., nach welcher das abstracte, in Gott immanente Leben concret geworden und uns geoffenbart worden ist durch den Logos. Alle diese Sätze haben zugleich eine praktische Wichtigkeit auf welche wir noch zurückkommen werden.

Es lässt sich diese reale Gleichheit der Offenbarung und des zu offenbarenden bei sorgsamer Beachtung der Texte noch weiter verfolgen; theils sofern dem fleischgewordenen Logos ein adäquates Wissen von Gott zugeschrieben wird 8, 55. 10, 15.; theils und folgerichtig ein adäquates Mittheilen über denselben 3, 11. 8, 38; theils so fern ihm schlechthin göttliche Prärogativen beigelegt werden, z. B. die Herzen zu durchschauen 2, 24 f. oder die Sündlosigkeit Ep. 2, 1. (δίκαιος) 3, 3. 5. 7. Ev. 7, 18 und 8, 46, wo mit dieser zugleich die Irrthumslosigkeit als unzertrennlich gesetzt ist; theils indem sein Thun geradezu ein Thun Gottes genannt wird 9, 4. 10, 37 f. 14, 10. Sofern diese Werke etwas wunderbares an sich hatten, (denn ἔργα sind nicht schlechthin Wunder §. 7), sind sie Zeichen und Merkmale um zur Erkenntniss des Göttlichen hinzuleiten 2, 11. Sonst aber sind Wunder eigentlich kein Accidens in dem Thun des Logos, vielmehr etwas normales, sich von selbst verstehendes, ja nicht einmal das Höchste in seinem Wirken 1, 51. 5, 20.

Aus allem diesen folgt nothwendig, dass der offenbarende Logos für sich die gleiche Anerkennung verlangen konnte wie für den Vater 5, 23., eine Anerkennung, welche durch τιμᾶν ausgedrückt ist; ja dass die Verwerfung des einen zugleich die des andern ist 3, 33. 34. 12, 44. 15, 23. Τιμᾶν ist nicht προσκυνεῖν; von einem Cultus ist nicht die Rede. Letzterer wendet sich natürlich jetzt erst recht an den nunmehr Geoffenbarten, von welchem die Glaubigen nichts mehr trennt, 4, 20 ff. vgl. 17, 3.

Aber eben so gewiss ist, dass die Fleischwerdung des Logos für diesen keine Erniedrigung sein konnte. Er hat sich seiner Göttlichkeit mit nichten entleert, entäussert, (status inanitionis). Seine irdische Leiblichkeit bildet gar keinen Gegensatz sondern nur einen Zusatz zu seiner himmlischen Geistigkeit. Die fortwährende Verbindung mit dem ihm stets offenen Himmel 1, 52; die Fülle seiner beibehaltnen Herrlichkeit 1, 14 u. s. w. und über-

Digitized by Google

haupt alles eben aufgezählte schliessen jeden Gedanken an jenen vermeintlichen Stand der Erniedrigung aus. Die Annahme der Menschheit von Seiten des Logos ist wohl eine Erhöhung für sie, nicht eine Entwürdigung für ihn. Das menschliche kann das göttliche nicht beeinträchtigen. Zwar wird weiterhin von Leiden und Tod des fleischgewordenen Logos die Rede sein, allein abgesehen davon, dass durch dieses Leiden und durch diesen Tod nichts verloren geht von dem was der Logos vorher besessen hat, weist Jesus unablässig und zum Voraus auf diesen Moment als auf eine grössere Verherrlichung hin. Der Tod heisst ὑψοῦσθαι 3, 14. 8, 28. 12, 32 oder δοξάζεσθαι 12, 23. 13, 31 und deutlich zeigt die letztere Stelle, dass dabei nicht eine künftige, jenseitige Belohnung gemeint ist. Der Tod und, was damit unzertrennlich zusammen gedacht werden muss, die Auferstehung führt ja zu der allgemeinern Anerkennung, zu einer nun auch äussern δόξα wie sie vorher nicht bestand noch bestehen konnte und zu einem so viel kräftigern, umfassendern Wirken 12, 32. Ueber ὑψοῦσθαι und ein bekanntes Missverständniss dieses Ausdrucks s. noch meine „Ideen“ u. s. w. S. 49. Was δόξα betrifft, damit man nicht aus 17, 5 die Vorstellung von der Menschwerdung als einer Inanition ableite, ist fest zu halten, dass es etymologisch nie das Wesen selbst, sondern die äussere Erscheinung bezeichnet. Eine temporäre, äussere Verhüllung ist aber keine innere Abschwächung oder Entäusserung.

Zum Schlusse noch dieses: Der fleischgewordene Logos als solcher trägt auch einen besondern Namen, den aber nicht die Schulsprache sondern er selbst sich gibt. Er heisst υἱὸς ἀνθρώπου Ev. 1, 52. 3, 13 f. (5, 27.) 6, 27. 53. 62. 8, 28. 12, 23. 13, 31. und zwar immer nur im Munde Christi. Auch die andern Evangelien kennen diesen Namen, den er sich offenbar selbst beigelegt; wie diese ihn verstehn, kann noch die Frage sein; die joh. Theologie verknüpft sicher damit die eben angegebene Bedeutung. In der merkwürdigen, oben eingeklammerten Stelle 5, 27 steht es adjectivisch, ohne Artikel, als diejenige Eigenschaft, woraus sich das Privilegium göttlicher Machtäusserung herleitet, nemlich eben das Fleischgeworden sein, indem ja nach den Prämissen des Systems der absolute Gott mit der zu richtenden Welt nicht unmittelbar in Berührung kömmt.

So weit können wir die consequente Durchführung des speculativen Gesichtspunktes nachweisen und verfolgen; weiter nicht.

Das soll sagen, die Speculation möge noch andre Fragen aufstellen, andre Bestimmungen festsetzen, da die bisherigen ihr nicht genügten, die joh. Theologie, so weit sie aus den Texten begründet werden kann, lehrt uns nicht mehr.

Sie lehrt nichts z. B. über den Zeitpunkt der Verbindung des Logos mit dem Fleische. Die Kirche hat aus Matthäus und Lucas, oder aus dogmatischer Nöthigung diese Verbindung als eine übernatürliche Zeugung auffassen gelernt. In Johannes ist nichts, was dieser Auffassung widerspräche, aber auch nichts was direct auf sie hinführte. Die Vorstellung, dass die Verbindung in dem Herabsteigen des Pneuma bei der Taufe bestanden habe, hätte zwar eine Stütze an ältern patristischen und häretischen Ansichten, z. B. von der Identität des Pneuma und Logos, vielleicht auch an dem chronologischen Gedankengang des Prologs, wo des Täufers vor der Fleischwerdung erwähnt wird; aber diese Stütze möchte doch nicht ausreichen und hat namentlich dies gegen sich, dass jede Berührung des Logos mit einem ihm fremden rein menschlichen Individuum der theologischen Vorstellung von ihm Eintrag thun würde.

Sie lehrt auch nichts über das vielbesprochene Verhältniss der beiden Naturen. Der fleischgewordene Logos ist ihr eine untheilbare Porsönlichkeit. Von einem menschlichen Geiste oder Willen neben dem göttlichen, ist so wenig die Rede als von einem göttlichen Körper neben dem menschlichen. Beide Naturen, wenn auch logisch geschieden, sind theologisch verschmolzen. *Υἱὸς τ. ἀνθρώπου,* was dem fleischgewordnen gehört, steht 3, 13 von dem vorweltlichen Logos und dabei steht *ὁ ὤν* im Präsens vgl. 6, 62. So steht Ep. 4, 2 Jesus statt des Logos. So Ev. 1, 18 umgekehrt *ὁ μονογενὴς ὁ ὢν κ. τ. λ.* statt jenes vgl. V. 17. Der Menschgewordne hat nicht nur menschliche Bedürfnisse, sondern auch menschliche Gemüthsbewegungen 11, 33. 12, 27. 13, 21., allein dass diese letztern einem untergeordneten Geiste angehörten, davon steht nirgends zu lesen; sonst müsste ja der göttliche Geist dieselben niederhalten und entfernen und schon ihr Vorhandensein wäre eine (johanneisch undenkbare) Trübung seines eignen Wesens.

Doch es ist überflüssig noch weiter an Beispielen zu zeigen, dass die Speculation der Kirche auch in diesem Stücke den apostolischen Unterricht weit überflügelt hat. Ich wende mich lieber gleich zu der Bemerkung, dass der letztere auch in der Wahl

Digitized by Google

seiner Ausdrücke öfters im Bereiche volksthümlicher Vorstellungen und Redeweisen stehn geblieben ist, und dass er dies um so eher thun konnte, weil er nicht ein philosophisches System, sondern eine evangelische Predigt beabsichtigte, wo das weniger schulgerechte oft das eindringlichere und fruchtbarere sein konnte.

Zu diesen populärern Redensarten, so weit sie in diesen Abschnitt gehören, rechne ich zuvörderst den Namen Christus. Jedermann weiss, dass diess die jüdische Bezeichnung einer Person ist, die ursprünglich mit dem Logosbegriffe nichts zu schaffen hatte. In der Gemeinde wurde dann Jesus Christus der geschichtliche Amtsname dieser Person nach christlicher Auffassung. Es kömmt auch hier vor bei dem Historiker 1, 17 und 20, 31 und bei dem Religionslehrer häufig in der Epistel. Wenn daher 17, 3 in Jesu Munde dieselbe Formel erscheint, so ist damit nur bewiesen, dass die Reden Jesu im Evangelium durch eine joh. Redaction hindurchgegangen sind. Vgl. Ideen u. s. w. S. 48.

Ebendahin gehören das häufige *ἀποστέλλειν, ὁ πέμψας, ἐξέρχεσθαι ἀπὸ θεοῦ* 13, 3; *παρὰ θεοῦ* 16, 27 f. 17, 8; *ἄνωθεν, ἐξ οὐρανοῦ* 3, 31., worin überall die Metaphysik zurücktritt.

Endlich mache ich aufmerksam auf die Stelle 8, 17 f., wo Vater und Sohn so förmlich numerisch getrennt werden als zwei verschiedne Autoritäten, womit sofort zusammenhängt, dass vielfach von einer besondern *μαρτυρία* Gottes für den Logos die Rede ist; z. B. 5, 32 ff. von einem *σφραγίζειν*, beglaubigen 6, 27; von einem *ἁγιάζειν*, zum Amte reihen 10, 36; von *ἔργοις*, welche Gott für oder durch ihn thut, um ihm Ansehn zu verschaffen 10, 25. 32 u. s. f. Durch alle diese Redensarten ist der speculative Gesichtspunkt offenbar verrückt, von ihm abstrahirt und wir befinden uns auf dem Gebiete einer gewöhnlichen, oder doch nicht ohne Analogon auftretenden, Prophetenerscheinung.

§. 6.

Der Logos kam in die Welt, *εἰς τὸν κόσμον*. Diese ist also der Gegenstand, um dessen willen die Offenbarung geschah, und es kömmt somit zuvörderst auf einen richtigen Begriff von dem *κόσμος* an.

Dieses Wort bezeichnet ursprünglich die Gesammtheit des Geschaffenen ohne alle Rücksicht auf ethische Eigenschaften, ja so, dass dabei die moralischen Wesen gar nicht weiter in Betracht

Digitized by Google

kommen, z. B. Ev. 1, 10. vgl. 17, 5. 24. In der Stelle 11, 9 ist φῶς τοῦ κόσμου die Sonne.

Einen Schritt weiter bezeichnet es wie unser „Welt" die Gesammtheit der vernünftigen, erkennenden Wesen; wenigstens sind diese mit gedacht bei der Erwähnung der sichtbaren Ordnung der Dinge. Dahin rechne ich die Redensarten εἰς τ. κ. ἔρχεσθαι 1, 9, 3, 19., wo ἄνθρωποι erklärend oder bestimmend hinzugesetzt wird, 9, 39. 11, 27. 16, 28., wo überall von der Erscheinung des Logos zum Behufe seines Werkes die Rede ist, wie es auch von Menschen steht 6, 14, die unter den übrigen auftreten, eine besondre Rolle zu spielen vgl. 16, 21. Ep. 4, 1. Eben dahin gehört ἀποστέλλειν εἰς τ. κ. 3, 17. 10, 36. 17, 18. Ep. 4, 9. wo schon im Begriffe des Sendens als Correlat die Menschen gesetzt sind. Vgl. 17, 18. Folge davon ist dann ἐν τῷ κόσμῳ εἶναι, Ev. 1, 10. 9, 5. In 17, 11 ff. ist es dem Heimgange zum Vater entgegengesetzt, bezeichnet also das räumliche und zeitliche Verhältniss zu der gegenwärtigen Ordnung der Dinge. So wohl auch 18, 36. vgl. 13, 1. 16, 28. 17, 15. Ep. 4, 3., wo das Austreten aus derselben, also aus der Gemeinschaft mit den Menschen, so fern sie als eine blos äusserliche gedacht wird, gemeint ist. Bestimmter noch in allen den Redensarten, welche direct von Offenbarung sprechen und in welchen κόσμος die Gesammtheit der Personen bezeichnet, an welche die Offenbarung gerichtet ist. So: der Welt offenbaren 7, 4; zu der Welt reden 8, 26. 18, 20; Gott liebte die Welt. 3, 16; das Licht der Welt 8, 12. 9, 5. vgl. 12, 46. wofür 1, 4, die Menschen; der Heiland der Welt 4, 42. Ep. 4, 14. vgl. Ev. 3, 17. 12, 47; das Brod, das der Welt Leben gibt 6, 33. 51; die Welt richten 3, 17. 12, 47; die Welt glaubt 17, 21. 23; ὅλος ὁ κόσμος Ep. 2, 2. Selbst in ganz vulgärem Sinne steht es für die Leute 12, 19.

Allein der Begriff κόσμος erleidet noch eine wesentliche Modification in Gemässheit eines dogmatischen Satzes, den wir hier einzuschieben haben. Nemlich die Welt im allgemeinen genommen, die Masse der Menschen im Grossen und Ganzen, unter dem Gesichtspunkte des moralischen Werthes, ist böse, d. h. von Gott abgewendet, ihm entfremdet. Daher ὁ κόσμος ganz speciell für die Welt steht, in sofern sie also beschaffen ist, und zwar in der Mehrzahl der Stellen wo das Wort vorkömmt. Sie heisst deswegen schlechthin ὁ κόσμος οὗτος, die Welt, wie sie nun eben ist, die historisch gegebene, schlechte Welt 8, 23. Ep. 4. 17. vgl. 9. 39.

Digitized by Google

12, 31. Daher es auch mit der ζωὴ in gegensätzlichem Verhältnisse steht 12, 25. Diese Welt kennt, erkennt das Göttliche nicht 1, 10. 17, 25. Ep. 3, 1; sie nimmt es nicht an oder auf 15, 14; sie hasst es vielmehr 7, 7. 15, 18 f. 16, 20. 33. 17, 14. Ep. 3, 13. Sünde ist daher ein ihr zukommendes Prädicat 1, 29. 16, 8. vgl. noch 14, 29. 31. 17, 9. und die kategorische Formel: ὁ κ. ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται Ep. 5, 19. Daher erhält nun weiter der Ausdruck ἐκ τοῦ κόσμου seine Bedeutung; er bezeichnet den mit jenen Eigenschaften behafteten, den der Welt geistig und sittlich verwandten, ihr gleichgesinnten, ihr entsprossenen 15, 19. 17, 14 f. Ep. 2, 16. 4, 5. Eben so die Forderung, die Welt zu besiegen Ep. 5, 4 f. vgl. 16, 33. Selbst ohne dass der Begriff von Menschen in den Vordergrund tritt, wird die gegenwärtige Ordnung der Dinge in abstracto so genannt, eben weil sie eine sinnliche und sündige ist Ep. 2, 15 ff.

In diesem letztern, bei Johannes gewöhnlichern, Sinne ist also das Wesen der Welt ein Gegensatz zu dem Wesen Gottes. Seine Charaktere müssen also die Verneinung derjenigen sein, welche wir §. 1. als die Charaktere des Wesens Gottes erkannt haben. Und dem ist in der That also.

Statt des Lichtes kömmt der Welt Finsterniss zu, σκότος, σκοτία, welches daher auch geradezu für κόσμος steht 1, 5; anderwärts ausdrücklich als die Negation des göttlichen Lichtes, 3, 19. Ep. 2, 8. Daraus fliessen nun Ausdrücke wie: in der Finsterniss wandeln 8, 12. Ep. 1, 6. 2, 11; sein Ep. 2, 9. 11. bleiben 12, 46. Das Bild ist natürlich von der sinnlichen Finsterniss hergenommen, vom Dunkel der Augen 12, 35. Ep. 2, 11. und auf das moralische übergetragen. Es ist ein οὐ θεωρεῖν im geistigen, idealen Sinne 14, 19. 22.

Statt des Lebens kömmt der Welt Tod zu, θάνατος 5, 24. Ep. 3, 14. woselbst die Redensarten μένειν ἐν τῷ θ. und μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θ. εἰς τὴν ζωήν sich selbst erklären. Sterben, verderben, steht häufig als Gegensatz der Theilnahme am göttlichen Leben, 3, 15 f. 6, 12. 39. 50. 10, 28. 11, 26. 17, 12. 18, 9.

Statt der Liebe kömmt der Welt Hass zu. Zu den schon oben angeführten Belegstellen 7, 7. 15, 18 f. 17, 14. Ep. 3, 13 kann man noch die aus der Epistel fügen, wo Bruderliebe und Bruderhass als die unterscheidenden Merkmale der Kinder Gottes und der Kinder der Welt genannt werden; z. B. 4, 20.

Diese constante Verneinung des göttlichen Wesens nach seinen

Digitized by Google

drei Grundelementen erscheint zusammengefasst unter dem Begriffe der Lüge, ψεῦδος Ep. 2, 21. 27., so wie die Bejahung derselben in praktischer Hinsicht die Wahrheit heisst § 9.

Dass dieses nun die wirkliche Verfassung der Welt ist im Ganzen genommen, das wird also geradezu behauptet. Wir fragen billig nach Grund und Ursache dieses Zustandes, und finden in unsern Texten allerdings mehrere Ansätze zur Erklärung.

Es wird 9, 39. 41 der Zustand der Finsterniss zurückgeführt auf eine thatsächliche, aber weiter nicht beurtheilte Blindheit, vgl. 15, 22. Der Logos ist in die Welt gekommen um die Blinden sehend zu machen. Dieser intellektuelle Mangel steigert sich auch zu moralischer Unempfänglichkeit und wird dann getadelt 14, 17. vgl. 6, 52. 63. Allein diese Erklärung wird uns nicht weit führen, denn die hier gerügte Thatsache fordert ja selbst wiederum eine solche.

Weiter finden wir bei Johannes dieselbe Grundverschiedenheit in den Elementen des menschlichen Wesens nachgewiesen wie bei Paulus, welche sich in den Worten und Begriffen Fleisch und Geist resümirt. Beide werden einander schlechthin entgegengesetzt 3, 6. und deutlich dazu ausgesprochen, dass das πνεῦμα nur durch göttliche Mitwirkung zur Herrschaft und Kraft kömmt. Das Handeln des Menschen ist κατὰ σάρκα 8, 15. Ep. 2, 16. Allein dieser Gegensatz wird nicht weiter verfolgt und die Beschreibung des Kampfes zwischen beiden Principien fehlt, oder vielmehr es ist von einem Kampfe gar nicht die Rede, indem das Fleisch schlechterdings herrschend gedacht wird. Aber so lange wir nicht wissen, warum dem so ist, gibt auch diese psychologische Erklärung keinen genügenden Aufschluss.

Häufiger kömmt Iohannes auf eine moralische Erklärung zurück, wornach die Ablehnung des Göttlichen dargestellt wird als beruhend auf moralischer Unempfänglichkeit, auf Selbstsucht, niedriger Leidenschaft 5, 44. 7, 18. 12, 43; auf Liebe zum irdischen Leben 12, 25; zu den Freuden der Welt Ep. 2, 15; (ἀγάπη, ἐπιθυμία τοῦ κόσμου τῆς σαρκός); zuletzt eben deshalb auch auf bösem Gewissen 3, 19 f., jedenfalls aber, von dieser Seite wenigstens, als unentschuldbar, weil nichts unterlassen worden, sie zum Bessern zu bringen 15, 22 ff. Hier treffen wir nun recht eigentlich auf den Begriff der Sünde, dessen Merkmale wir sofort sammeln. Sie ist allgemein Ep. 1, 7 ff. Sie äussert sich in einzelnen Handlungen, ἁμαρτίαι; diese sind aber wesentlich das Produkt eines moralischen Zustandes, welcher diesen Namen im

Digitized by Google

Singular trägt 8, 21. 24, daher zwischen beiden kein Unterschied gemacht wird. Der Uebergang von diesem Zustand zu jener That ist daher ein *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* mit dem Artikel 8, 34. Ep. 3, 4. Sie erscheint zugleich als etwas factisches, objectives 1, 29, und als ein Princip, in dessen Dienste der Mensch steht 8, 34. Diess alles kann nun zwar noch keine Definition der Sünde heissen, und eine solche kömmt auch in der That nicht vor. Aber bestimmt ist sie eine Widersetzlichkeit gegen das Gesetz Gottes, *ἀνομία* Ep. 3, 4, sei es überhaupt und der Tendenz nach, oder im Besondern eine Uebertretung; damit zugleich das Gegentheil von dem Gerechtsein, das heisst von einem dem göttlichen Willen gemässen Verhalten, *ἀδικία* Ep. 1, 9. 5, 17.

Aber auch mit dieser Erklärung, wird man fühlen, ist der letzte Grund der Verneinung wiederum nicht angegeben; die Antwort schiebt den gesuchten Aufschluss nur weiter hinaus. Denn wenn auf meine Frage, warum die Welt Gott zuwider sei, mir gesagt wird, diess komme von der Sünde her, so muss ich nothwendig weiter fragen, wo denn die Sünde herkomme? Diese Frage stellt auch die Theologie wie die Philosophie wirklich auf. Die Bestimmungen, welche beide darüber zu geben versucht haben, gehen uns hier nichts an, da wir ausschliesslich auf dem Wege der Exegese uns eine historische Belehrung verschaffen wollen. Und allerdings dringt auch in diesem Stücke die joh. Theologie noch um ein Stadium weiter vor.

Das Böse kömmt vom Teufel her. Der Teufel heisst mit vulgärem Namen *ὁ διάβολος*, einmal auch hebräisch *ὁ σατανᾶς* 13, 27; viel häufiger aber und theologischer *ὁ πονηρός*, der Böse schlechthin. Seine Natur wird beschrieben 8, 44 (*οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ . . . ψευστὴς ἐστί*) als Verneinung alles dessen, was in und durch Gott wahr ist, des Lichtes, des Lebens und der Liebe, oder was gleichbedeutend ist, als ein Sündigen *ἀπ' ἀρχῆς* Ep. 3, 8. Die Lüge heisst deswegen *τὰ ἴδια αὐτοῦ* sein innerstes Wesen, seine Natur. Die einzelnen Sünden der Menschen (vom Brudermord Kains 8, 44. Ep. 3, 12 bis zum Verrathe des Judas 13, 2) werden seinen Eingebungen zugeschrieben. Die Menschen sind deswegen seine Kinder genannt Ep. 3, 8. 10 ja, selbst Teufel 6, 70. Ueberhaupt ist jede weitere Verneinung des Göttlichen seine That, *πατὴρ τοῦ ψεύστου* 8, 44. Da wir oben gesehen haben, dass der *κόσμος* allgemein böse ist und nun jede Bosheit auf den Teufel zurückgeführt wird, so erhalten Redensarten, wie folgende, dadurch

Digitized by Google

ihr richtiges Verständniss. *Ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* Ep. 5, 19 werden wir uns von einer geistigen Gemeinschaft der Welt mit dem persönlichen Teufel deuten, nicht abstrakt von einem bösen Zustande. Auf dieselbe Erklärung führt dann auch der Name des Teufels *ὁ ἐν τῷ κόσμῳ* Ep. 4, 4. oder *ὁ ἄρχων τοῦ κ. τούτου* 12, 31. 14, 30. 16, 11, welcher letztere nicht nothwendig auf den Begriff eines absolut unbestreitbaren, wohl aber auf den eines wirklich unbestrittenen führt. Endlich darf nicht unbemerkt gelassen werden, dass die Werke der Menschen selbst den Namen des Teufels tragen, *πονηρά* 3, 19. 7, 7.

Weiter aber führt uns die joh. Theologie nicht; sie bleibt am Fusse einer Klippe stehn, an welcher sie zwar nicht scheitert wie die kirchliche, welche sie aber auch nicht den Versuch macht zu umschiffen. Sie scheint dieselbe gar nicht zu ahnen. Woher kömmt dann das Böse im Teufel? Wenn alles Böse von ihm kömmt, so ist also das Böse nicht vor ihm, nicht ausser ihm da gewesen. *Ἁμαρτάνει ἀπ' ἀρχῆς* Ep. 3, 8. Er ist von Natur, vom Anbeginn seiner Existenz böse. Müsste die *ἀρχὴ* 1, 1 die absolute Ewigkeit sein, was wir abgelehnt haben, so wäre sie es auch hier und wir hätten im Teufel ein von Ewigkeit her böses Wesen, einen Ahriman, den baaren Manichäismus. So ist aber beiderseits *ἀρχὴ* ein relatives; die eine Stelle praedicirt vom Logos ein Sein, seit überhaupt etwas ist, ein Sein vor allem andern Sein; die andere vom Teufel ein Böse sein, seit überhaupt Böses ist, seit er selber ist. So hätte ihn denn Gott böse geschaffen? Das ist an sich undenkbar und widerstreitet aufs Bestimmteste der ganzen joh. Theologie. Das Problem habe ich hier nicht zu lösen; nur zu beweisen, dass Johannes es auch nicht löst, ja nicht einmal ins Auge fasst. Zur Vollständigkeit unserer Darstellung gehört nur noch die Behauptung, dass ihm die gemeine Inconsequenz durchaus fremd ist, den Teufel einen gefallenen Engel zu nennen. Es gehört die wunderseltsamste Blindheit dazu, nicht zu sehen, dass diese Auskunft weit entfernt den Ursprung des Bösen zu erklären, die Erklärung nur unmöglich macht. Vom Falle des Engels redet Johannes so wenig als vom Falle des Menschen. Möglich, dass mit dem, was er gibt, die speculirende Theologie nicht befriedigt wäre; das beweisst aber nur aufs Neue, dass seine Theologie wesentlich keine speculirende ist.

Bis jetzt ist von der Welt die Rede gewesen nach ihrem allgemeinen Charakter, und so, dass dieser Charakter von der Tota-

Digitized by Google

lität der Menschen prädicirt war. Allein dies leidet nun doch eine gewisse Beschränkung. Nicht alle Menschen stehn in moralischer Hinsicht, also dem Göttlichen gegenüber, auf ganz gleicher Stufe. Schon oben war darüber ein Wink gegeben, als von den intellectuellen Ursachen des Gegensatzes die Rede war. Deutlicher ist's an andern Stellen ausgesprochen. Von Anbeginn scheiden sich die Menschen in zwei Klassen, von welchen freilich die eine, die schlimmere, so überwiegend zahlreich ist, dass der Name *κόσμος*, obwohl beide umfassend, dennoch gerade die Eigenschaften dieser letztern in sich schliesst.

So heisst es Ep. 3, 12 von Kain und Abel, dass die Werke des einen *πονηρά*, die des andern *δίκαια* waren. Jener ist desswegen, und nur jener, *τέκνον διαβόλου*, und um seines Todtschlags willen heisst der Teufel selbst ein Menschenmörder 8, 44. Ebenso waren, als der Logos in die Welt kam, die Menschen bereits geschieden 3, 20 f. in *φαῦλα πράσσοντες* und *ποιοῦντες τὴν ἀλήθειαν*, und von Letzteren heisst es ausdrücklich, und noch ehe von Christi Wirksamkeit die Rede sein kann, dass ihre Werke *ἐν θεῷ εἰργασμένα* waren. Damit vgl. noch 1, 11 f., wo die Menschen ohne weitere Nachweisung des Grundes eingetheilt werden in *οὐ λαβόντες* und *ὅσοι ἔλαβον*, welche Letztere eben dadurch erst Kinder Gottes werden. Auch 11, 52 werden Kinder Gottes erwähnt, die bereits vor dem Beginn der Wirksamkeit Christi in aller Welt zerstreut seien, und von denselben heisst es 17, 6 *σοί ἦσαν*, ehe Christus sie in Empfang nahm.

Dagegen verwahrt sich nun Johannes allerdings, dass irgend ein Mensch als vollkommen sündlos gedacht werden solle oder sich also wähne Ep. 1, 7 ff. Allein nichts desto weniger legt er einen Nachdruck auf einen Unterschied in der Richtung, in dem Grade der Empfänglichkeit zwischen den Einzelnen. Und hierin kann er sich allerdings eben so gut auf die Erfahrung stützen, als da, wo von der Allgemeinheit der Sünde die Rede ist. Nur das erklärt er wiederum nicht, woher dieser Unterschied kömmt. Das nächste, woran man denken mag, ist die Lehre von der Erwählung, von welcher weiter §. 8 die Rede sein soll; indessen würde sie hier, wenn wir uns an den Text halten, auf schwachen Stützen ruhen, denn nirgends in den obigen Stellen beruft oder bezieht sich der Apostel auf dieselbe.

Um das zu vollenden, was wir von dem *κόσμος* zu sagen haben, müssen wir noch auf einen Umstand Rücksicht nehmen,

der eben hier seine natürliche Stelle hat und der auch in dem Zustande und Charakter der Welt eine wesentliche Modification hervorzubringen geeignet ist.

Die Offenbarung des Logos im Fleische ist nemlich nicht die erste Offenbarung, welche überhaupt in der Geschichte an die Menschheit gelangt ist. Eine frühere sehr bestimmte ist im Judenthum gegeben. Auch diese ist eine von Gott veranstaltete, hat also, wenn auch nur entfernt, eine Analogie mit der jüngsten und, was mehr ist, eine Bedeutung für diese. Die Aeusserungen der joh. Theologie über das Judenthum sind im Ganzen wenig häufig, und dieses selbst nicht eben so in das System verwebt, wie dies bei Paulus der Fall ist. Sie sind von zweierlei Art, in zweierlei Ausdrücken ausgeprägt.

Erstens concentrirt sich die alttestamentliche Offenbarung hier wie überall bei den Juden und Judenchristen in dem Begriffe des Gesetzes, *νόμος*. Diesem Gesetze, als einem äusserlichen Gebote, als einer die Handlungen des Menschen regulirenden Verfassung, stellt sich das vom Logos ausgehende Leben, die neue Ordnung der Dinge schlechterdings entgegen. Sie weiss von keiner innern Verwandtschaft mit demselben; es geht sie nichts an. Das Gesetz heisst *ὁ νόμος ὑμῶν, αὐτῶν* 7, 19. 8, 17. 10, 34. 15, 25. als denen draussen angehörig. Es ist ganz derselbe Ausdruck, den auch der Heide Pilatus braucht 18, 31. Ja es ist mehr: dieses Gesetz wird nicht höher als auf Mose zurückgeführt 1, 17. 7, 19, als auf seinen Urheber, und wenn auch damit nicht gerade die schriftmässige und volksthümliche Vorstellung von einer göttlichen Legislation auf dem Sinai aufgehoben werden soll, (worüber unten) so ist doch namentlich an ersterer Stelle der Nachdruck, womit Jesus und Mose parallelisirt werden, im Munde eines Theologen, welchem Jesus ja eben der fleischgewordene Gott selbst ist, eine unverkennbare Herabsetzung der ältern Anstalt; noch mehr dieses durch den Satz selbst, wo dem Gesetze die Gnade und Wahrheit entgegengesetzt, also abgesprochen werden. Nach einer solchen Stelle ist es ein vollkommenes Verkennen des joh. Standpunktes, wenn 1, 11 von Vielen unter *οἱ ἴδιοι* die Juden verstanden werden. Wäre diess, so müssten ja *ὅσοι δὲ* die Heiden sein. Diess wäre, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, nach beiden Seiten hin, sowohl historisch als dogmatisch, unrichtig. Sollten bei derselben Voraussetzung hinsichtlich der *ἴδιοι* die *ὅσοι δὲ* ein Theil der Juden sein, so wären wiederum die Heiden gar nicht berührt

Digitized by Google

und diess stritte ganz mit dem Geiste des Evangeliums. Vielmehr sind ἴδιοι und ἴδια in gleicher Weise Welt und Menschen als Geschöpfe des präexistirenden Logos. Dieser aber und die Juden als solche gehen einander nichts an. Von einem Beweise, von einer dialektischen Deduction, dass der Geist nicht unter dem Gesetze stehe, ist nirgends die Rede. Das war des Aufwandes von Rhetorik nicht mehr werth (vgl. Ideen u. s. w. S. 19 f.). Als der joh. Geist lehrte und schrieb, oder wo er schrieb, war das christliche Bewusstsein schon über die Fesseln des Pharisäismus hinaus. „Gott ist ein Geist . . . .“ 4, 23, damit ist Jerusalem und Garizim ausgeglichen, und die Antwort auf die Anklage wegen Sabbatverletzung 5, 17 lässt sich auf gar keine populären Gründe ein, vgl. 9, 39 wie in den Parallelstellen der andern Evangelien. Sie nimmt die Sache höher und stellt unmittelbar göttliche Autorität der des Gesetzes gegenüber, welches letztere somit wieder in eine ganz untergeordnete Sphäre herabgedrückt wird.

Allein zweitens, so wenig das Gesetz und was damit zusammenhängt, an und für sich einen Werth für diejenigen hat, welche sich der neuen Ordnung angeschlossen haben, die durch den fleischgewordenen Logos begründet ist, so hat die alttestamentliche Offenbarung doch einen besondern Zweck gehabt, welcher sich eben auf die neutestamentliche bezieht und worin also für den Standpunkt der Letztern allerdings ein Werth derselben bleibt. Dieses wird zusammengefasst in dem Ausdruck Zeugniss, μαρτυρία. Die Schrift, die Trägerin der alttestamentlichen Offenbarung, zeugt von Christo 5, 39. 46. Allein diess bildet keinen absoluten Werth des A. T. Denn ein ganz gleiches Zeugniss gibt noch der Täufer ab 1, 6 ff., vgl. v. 33 und 3, 28 und im Grunde ist selbst jenes unnöthig 5, 36; denn die neue Offenbarung hat höhere Zeugnisse. Also bleibt zuletzt auch unter diesem zweiten Gesichtspunkte nur ein relativer Werth.

Merkwürdig ist, dass weiter von dem prophetischen Charakter des A. T. nicht die Rede ist. Auch nicht in 4, 22, so sehr diese Stelle interessant ist und eine besondere Ausführung fordert. Das Heil, heisst es hier, kömmt von den Juden, und damit wird ein Vorzug des Judenthumes vor dem Samariterglauben und folglich vor jeder andern Religion begründet. Den Juden gehört der messianische Glauben als Erbtheil an und dazu die nationelle Geburt des Messias selbst. Ihre Religion steht also in doppelter Hinsicht in directer Beziehung zu dem kommenden Heile und enthält eben

dadurch eine Bedeutung für die Zukunft, welche jeder andern abgeht, die aber natürlich, wenn das Heil einmal erschienen ist, von selbst aufhört. Es ist der Anknüpfungspunkt für das Künftige, aber, nach allem zu schliessen, nur der äusserliche. Denn da die μαρτυρία nur etwas rein formales ist, das Wesen aber, der Logos, nicht ein Jude ist, sondern vom Himmel kömmt, so lässt sich auch das Christenthum (χάρις καὶ ἀλήθεια) nicht denken als aus dem Judenthum erwachsen. Und so ist der Standpunkt des Judenchristenthums auf alle Weise überwunden.

§. 7.

Der Zweck der Menschwerdung des Logos ergibt sich von selbst einerseits aus dem Begriffe des Kosmos, andererseits aus dem Begriffe des Logos selber. Da dieser nicht gekommen sein kann, um von jenem etwas zu empfangen, so kann er nur gekommen sein, ihm etwas zu geben und zwar natürlich eben das, was der Kosmos nicht hat. Kurz, er bringt diesem sich selber, d. h. sein Wesen, Licht, Liebe, Leben und trägt es ihm an, und vernichtet, wo es angenommen wird, die Gegensätze: Finsterniss, Hass und Tod.

Diesen Zweck drückt die johanneische Theologie in mehrfacher Form aus. Zunächt richten wir unsre Aufmerksamkeit auf die Stelle 14, 6, wo Christus sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Diese Stelle scheint uns ganz besonders geeignet, die oben angedeutete Idee vollständig aus sich zu entwickeln. In derselben fassen die Worte „Wahrheit und Leben" dasjenige zusammen, was die Welt erstreben und erhalten soll. Und zwar steht dabei ἀλήθεια, wie weiter unten §. 9 ausgeführt werden soll, für das, was sonst Licht und Liebe heisst, nemlich das rechte, d. i. das dem Wesen und Willen Gottes angemessene Erkennen und Thun; mit dem einzigen Unterschiede, dass die letztern Ausdrücke die Sache vom subjectiven Standpunkte fassen, während jener allgemeinere es vom objectiven thut. Der Anfang aber, ἐγώ εἰμὶ ἡ ὁδός knüpft die Verbindung zwischen dem Kosmos und dem Logos. Auf der Seite des erstern bezeichnet er das Mittel, zu Wahrheit und Leben zu gelangen, auf der Seite des letztern zugleich den Zweck des Kommens, und zwar des persönlichen. Denn die absolute Formel ἐγὼ εἰμὶ schliesst jedes andere Mittel aus und involvirt die Nothwendigkeit des Kommens des Logos,

Digitized by Google

mithin wiederum den Zweck desselben. Denselben Sinn finde ich in Ep. 3, 8, wo es heisst, der Sohn Gottes sei gekommen, dass er die Werke des Teufels zerstöre. Die Werke des Teufels sind die Sünden, oder die Sünde, diese aber theils Grund, theils Aeusserung der Opposition der Welt gegen Gott. Ist die Sünde getilgt und mit der Wurzel abgeschnitten, so fällt die Opposition von selbst weg; Wahrheit und Leben sind in der Welt eingekehrt.

Es gibt aber noch eine Reihe von Stellen, in welchen dieser Zweck der Menschwerdung des Logos nur theilweise ausgedrückt ist, d. h. wo nur das eine der drei darin liegenden Elemente hervorgehoben wird. Dahin rechne ich folgende: Erstens, wo das Licht allein erwähnt ist, also die Erleuchtung, das Entfernen aus der Finsterniss in den Vordergrund gestellt wird 12, 46, vgl. 1, 9. 8, 12. Dabei ist besonders zu beachten der Ausdruck Ep. 2, 8, dass das Licht bereits scheint, ἤδη φαίνει, so wie das Präsens Ev. 1, 5, was beides nicht nur das Fortdauernde dieses Scheinens besagt, sondern zugleich das „vorher nicht geschienen haben" mitsetzt, also offenbar das Scheinen als Zweck des Kommens hervorhebt. Zweitens rechne ich als Beleg dafür, dass hin und wieder vorzugsweise das Leben als der Hauptzweck genannt wird, die Ausdrücke σώζειν und σωτήρ. Gesundmachung, Heilung, Rettung erinnert an allerlei Lebensgefahr, folglich an den Tod, sowohl im natürlichen als, wie sichs hier versteht, im geistigen Sinne Ev. 3, 17. 5, 34. 12, 47. Ep. 4, 14. Endlich möchte ich auch das dritte Element, die Liebe, als dasjenige nennen, welches z. B. 13, 34 und Ep. 4, 11 an die Spitze gestellt wird, oder doch einer vorzüglichen Betonung würdig geachtet, da wo vom Zwecke der Menschwerdung die Rede ist. In ersterer Stelle wird sie ein neues Gebot genannt, also ein solches, welches Gegenstand einer neuen Offenbarung sein musste; in letzterer, die wohl noch bedeutsamer ist, wird die Pflicht der Liebe direct aus der Thatsache der Menschwerdung abgeleitet. Es versteht sich, dass alle diese Stellen, weit entfernt, uns eine andre Ansicht gewinnen zu lassen, als die aus den zuerst angeführten allgemeinern sich ergebende, nur dazu dienen, letztere im Einzelnen zu bestätigen.

Um nichts auszulassen, was zur vollständigen Erläuterung des joh. Sprachgebrauchs gehören dürfte, erinnere ich noch daran, dass der Zweck der Menschwerdung des Logos nicht als dessen Selbstzweck betrachtet, d. h. getrennt werden darf von den Zwecken und Planen Gottes. Vielmehr heisst es, der Christus sei in die Welt

Digitized by Google

gekommen, das Werk Gottes, ἔργον θεοῦ, zu verrichten 4, 34. 6, 29. 17, 4, eine Formel, bei welcher wir uns, da sie ein Corollar aus den oben entwickelten Prämissen ist, hier nicht weiter aufzuhalten brauchen.

Von dem Zwecke wenden wir uns zu den Mitteln, denselben zu erreichen. Da die Menschwerdung selbst als das grosse Mittel betrachtet werden kann, so folgt, dass sie alles einschliesst, was hier weiter noch zur Sprache gebracht werden mag, mit andern Worten, dass die Mittel, welche wir aufzählen können, nur die einzelnen Momente in dem irdischen Leben des Logos sein werden. Allgemeineres haben wir nichts hinzuzufügen als die Vorbemerkung, dass das Leben des Logos auf Erden in keiner Weise nach Gesetzen der Willkühr, oder des Zufalls, oder der Umstände regiert worden, vielmehr in allen seinen Entwicklungsphasen ein bestimmt vorher gemessenes ist. Er weiss klar, wenn seine Stunde da ist 7, 6. 8, d. i. die Stunde der grossen Entscheidung 13, 1. 17, 1, und nicht nur dieses, sondern auch die feindliche Welt in ihren Beziehungen zu ihm ist gezwungen, dieses Maass zu respectiren 7, 30. 8, 20.

Die einzelnen Lebensmomente nun, oder, wenn man will, die Kategorien, in welche sich sein Thun auf Erden zusammenfassen lässt, müssen zuvörderst in zwei Reihen getheilt werden; solche, die unmittelbar zum Zwecke führen, und solche, die nur mittelbar wirken als Beglaubigungsmittel für die Person und Autorität Jesu. Unter letztern verstehe ich zunächst Weissagungen und Wunder, welche ja auch bei andern Individuen zu gleicher Absicht nachgewiesen werden. Wir können uns bei denselben deswegen sehr kurz fassen. Mehrere Dinge sagt Jesus seinen Jüngern oder in deren Gegenwart voraus, durch deren spätere Erfüllung ihr Glaube geweckt oder bestärkt wird, 2, 19 f. 13, 19. 14, 29. 16, 1. 4, oder er sagt einem sein Geheimniss und lässt ihn ahnen, dass Er mit höherer Macht ausgerüstet sei 1, 49 f. Doch ist das alles nur ein untergeordnetes Kriterium 1, 51 μείζω τούτων ὄψῃ. Die Wunder heissen auch σημεῖα als Wahrzeichen höherer Sendung. Sie sind subsumirt unter den Begriff der ἔργα, welche theils jene 14, 10. 15, 24. 10, 38, theils die messianische Thätigkeit überhaupt im weitern Umfang in sich schliessen 5, 17. 20 f.

Neben Wundern und Weissagungen beruft und stützt sich Jesus noch auf andere Beglaubigungsmittel seiner Person und Lehre, welche hier nicht übergangen werden dürfen. Dahin gehört ein-

Digitized by Google

mal sein eignes Zeugniss von sich, welches wir indessen füglich als einen integrirenden Theil seiner Lehre selber betrachten können; ferner seine Sündlosigkeit 8, 46; sodann die Uneigennützigkeit seines Wirkens, das nur auf die Verherrlichung Gottes abzweckt 7, 18; weiter die innere Kraft, die seiner Lehre inwohnt und die nach der Erfahrung für ihn sprechen wird 7, 17; endlich auch seine Aufopferung 10, 11.

Die directen Mittel, welche auf den Zweck selbst unmittelbar hinarbeiten, lassen sich füglich auf drei zurückführen.

Das erste ist die Lehre. Es bezieht sich auf das erste Element der Erneuerung, welche der Welt angetragen werden sollte, auf das Licht. Jesus nimmt selbst den Titel διδάσκαλος an 13, 13; er spricht von seiner διδαχῇ als von einer von Gott kommenden, der er als Organ dient. Was daher an einem Orte λόγος Ἰησοῦ ist 5, 24. 8, 31. 37. 43. 51. Ep. 1, 10. 2, 5 ist anderwärts λόγος θεοῦ 5, 38. 14, 24. 17, 6. 14. 17. Ep. 2, 14. Eben darum ist seine Lehre eine μαρτυρία, ein Zeugniss von etwas höherem, Gott zugehörigen 3, 11. 32. Auch die Ausdrücke ἀγγελία, ἐπαγγελία Ep. 1, 5. 2, 25, λαλεῖν 14, 10. 15, 22 können hier noch verglichen werden, als für die Form des Wirkens des Logos in der Welt charakteristisch.

Der Inhalt der Lehre ist natürlich der, welcher die ganze joh. Theologie ausmacht. Im Allgemeinen und zum Anfang ein Offenbaren des Wesens Gottes 17, 6. 1, 18. Ep. 1, 5. Ferner, und damit zusammenhängend und zum Folgenden überführend, Belehrungen über seine Person, sein Selbstzeugniss, wenn er sich für den Messias erklärt 4, 26. 5, 17 ff. und überhaupt in den meisten Reden. Diesem Zeugnisse wird auch in Betracht der Würde desjenigen, der es ausspricht, absolute Wahrheit zugeschrieben 8, 14; während sonst in rein menschlichen Verhältnissen ein solches Selbstzeugniss nicht gilt 5, 31. Weiter befasst die Lehre Christi alles, was sich auf das Leben bezieht Ep. 2, 25, vgl. viele Reden im Evangelium, in so fern ja im Leben die ganze Wirksamkeit des fleischgewordenen Logos culminirt. Endlich und namentlich befasst die Lehre Christi auch die Liebe 13, 34 f. Ep. 3, 11, bei welcher letztern Stelle ich nicht umhin kann, auf ihre enge Beziehung zu den beiden vorhin genannten derselben Epistel (1, 5 und 2, 25) aufmerksam zu machen, deren Zusammenstellung mit jener so natürlich ist und gewissermassen uns die angegebene Systematisirung aufdrängt. — An der Liebe, heisst es, wird man die Jünger Jesu

erkennen und diese Liebe ist ein neues Gebot, insofern hier nicht blos von einem höhern Grade, oder von einer weitern Sphäre derselben die Rede ist, sondern von einem neuen Princip, von einer Liebe ohne Rücksicht, von einer Liebe um der Liebe willen, um Gottes und Christi willen, weder weil es nützlich, noch weil es befohlen, noch weil es lohnend, sondern weil es dem neuen Leben natürlich ist.

Man hat es für nöthig gefunden, um des hier gebrauchten Ausdrucks ἐντολή willen, Jesum auch als Gesetzgeber einzuführen. Ich verwerfe diese Formel, nicht etwa weil sie das trilogische Ebenmaass des Systems störte, denn füglich könnte ich ja den Gesetzgeber mit dem Lehrer zusammenstellen, sondern weil uns dieselbe etwas ganz fremdartiges hereinbrächte und an die abrogirte Gesetzgebung des A. T. erinnerte, von welcher die neue Ordnung der Dinge schlechthin und radical sich unterscheidet. Ἐντολή steht hier und anderswo eben als ein populärer, gangbarer Ausdruck, der nicht an ein Gebot im alttestamentlichen Sinne erinnern darf, vielleicht wohl nur gesetzt ist, um, so zu sagen, die Lücke auszufüllen, welche die Abschaffung des Gesetzes äusserlich gelassen hat, der aber auf den Begriff der Lehre, ja der mystischen Einflössung und Einimpfung zurückgeführt werden muss. Diess geht schon daraus hervor, dass dasselbe Wort ἐντολή 12, 50. 15, 10 für die Christo von dem Vater übertragene Mission steht, wo der Begriff eines Gesetzes schlechthin ausgeschlossen ist, eben so daraus, dass 12, 50 die ἐντολή ihre eigene Wirkung implicirt (ἡ ἐ. αὐτοῦ ζωή ἐστι) was bei einem sogenannten Gesetze nie der Fall ist. Auch darf nicht unbeachtet bleiben, dass ἐντολή synonym mit λόγος ist Ep. 2, 7 und das. v. 8 von Dingen gebraucht wird, die gar nicht gesetzlicher Natur sind. Ist nun erwiesen, dass wir hier eine ganz joh. Idee nur in alttesttamentlicher Form haben, so werden wir die ἐντολαὶ in der Mehrheit nicht so verstehen, dass wir durch sie wieder recht mitten in die Sphäre des „Gesetzes" zurückgeführt werden: 14, 15. 21. 15, 10. Ep. 2, 3. 4. 3, 22 ff. 4, 21. 5, 2 f.

Das zweite Mittel ist das Vorbild. Es bezieht sich auf das zweite Element der Erneuerung, welche der Logos in der Welt zu stiften kam, auf die Liebe. Ὑπόδειγμα ἔδωκα ὑμῖν ἵνα καθὼς ἐγὼ ἐποίησα ὑμῖν καὶ ὑμεῖς ποιῆτε 13, 15 und überhaupt die ganze Scene des Fusswaschens in ihrer tiefern Bedeutung, vgl. überhaupt 13, 34. 15, 12. Ep. 4, 17 .2, 6 f. 3, 3. 16. Das Vorbild geht aber

Digitized by Google

nicht nur auf die Pflichterfüllung, wiewohl diese zunächst ins Auge gefasst wird, sondern auf das Leben überhaupt, die äusseren Verhältnisse, Schicksale und Erfolge 15, 20.

Das dritte Mittel ist der Tod. Es bezieht sich auf das dritte Element, auf das Leben, nach der ausdrücklichen Erklärung 12, 24 f. Der Tod Christi bildet, wie überhaupt in der apostolischen Lehre so denn auch hier, einen wichtigen Artikel, bei dessen treuer und besonnener Erwägung man sich aber doch hüten muss, ohne weiteres angelernte oder sonst geläufige Begriffe vorwalten zu lassen, ehe man sie mit Texten belegen kann. Leider sind diese Texte nicht so ausreichend für alle Fragen, welche wir aufzuwerfen gewöhnt sind, als diess z. B. bei Paulus der Fall ist; dies berechtigt uns aber nicht, die etwaigen Lücken durch unsere theologische Speculation auszufüllen, da wo wir als blosse Historiker reden wollen.

Der Tod Jesu ist erstens ein freiwilliger gewesen 10, 18 und diese Vorstellung liegt namentlich in dem dort und öfters gebrauchten *τιθέναι ψυχήν*. Sie liegt auch in dem *ἁγιάζω ἐμαυτόν* 17, 19, man mag darin eine blosse Selbstbestimmung oder die Opferidee ausgedrückt finden.

Der Tod Christi ist zweitens ein nothwendiger, *δεῖ* 3, 14, vgl. 12, 34, und diess wird unten besonders klar werden, wenn wir die Wirkungen desselben erörtern.

Das erste dieser zwei Prädikate fliesst folgerichtig aus der Idee und dem Wesen des Logos, das zweite aus der Idee und dem Wesen des Kosmos, insofern diesem nur so geholfen werden konnte.

Der Tod Christi ist im allgemeinen zum Besten der Menschheit erlitten worden, also, wie gesagt, eines der Mittel, und ein ganz wesentliches, das Heilswerk zu vollenden. Diese Bedeutung des Todes ist zunächst ausgedrückt durch das Wort *ὑπέρ*, z. B. 6, 51, wo es heisst: ich gebe mein Fleisch (meinen Leib, mein physisches Leben) *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* für das Leben (das geistige) der Welt, um dieses damit zu gewinnen, wo also in *ὑπὲρ* der Zweckbegriff und zwar zugleich die Wohlthätigkeit des Zweckes ausgesprochen ist. Ebenso 11, 52, wo es heisst: Jesus starb nicht bloss *ὑπὲρ τοῦ ἔθνους*, für das jüdische Volk, sondern auch *ἵνα* — damit er die zerstreuten Kinder Gottes (die Heiden) sammele. Hier entscheidet der Parallelismus des *ἵνα* dafür, dass auch in *ὑπὲρ* ein wohlthätiger Zweck bezeugt ist. Die häufige

Redensart *τιθέναι τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ ὑπὲρ τινὸς* 10, 11 ff., welche aber auch von gewöhnlichen Menschen vorkömmt 13, 37 f. 15, 13. Ep. 3, 16, kann ganz füglich von einem Sterben zum Besten eines andern, von einer Aufopferung verstanden werden. Indessen bin ich nicht gesonnen zu läugnen, dass diese erste Bedeutung des *ὑπὲρ* nahe an die zweite, die einer Stellvertretung anstreift. Ist doch schon in dem deutschen „für" beides ausgedrückt, wenn auch nicht nothwendig in jedem einzelnen Falle. Die Idee der Stellvertretung liegt auch in der Aufopferung eines Menschen für einen andern; sie liegt deutlich in der Rede des Kaiphas 11, 50. Nur ist dabei nicht ausser Acht zu lassen, dass wir nie auf directe, ich möchte fast sagen, legale oder materielle Weise zu dieser Idee gelangen, so lange (wie in dem Falle Christi) die beiden gegen einander aufgewogenen Güter nicht gleicher Art sind. Wenn es heissen soll, Christus sei anstatt unserer gestorben, so ist offenbar hier von zweierlei Tod, von zweierlei Leben die Rede, die kaum mehr als den Namen mit einander gemein haben, und jener Sinn kann nur dann mit der Formel verbunden werden, wenn derselbe durch ein anderweitiges theologisches Raisonnement gestützt und gefordert wird, wie diess z. B. in dem paulinischen Lehrbegriffe meines Bedünkens der Fall ist. Ich gestehe, dass ich eine solche Nöthigung in den vorliegenden Texten vergebens gesucht habe, und glaube mich also berechtigt zu der Behauptung, dass wenigstens, wenn Johannes den Tod Jesu unter diesem Gesichtspunkte einer realen Stellvertretung betrachtete, er es in der Formulirung seiner Ansicht nicht über den populärsten Ausdruck gebracht hat, es also der Speculation, nicht aber der Exegese anheimfällt, dieselbe zur festern Gestaltung zu führen. So könnte ich in dem *ὑπὲρ* 17, 19 nur dann und auch dann kaum eine Stellvertretung finden, wenn man behaupten wollte oder dürfte, dass mit *ἁγιάζειν* ein Wortspiel gemacht sei, so dass es das zweite Mal etwas andres bedeutete als zuvor. Will man dies nicht, oder darf man es nicht, so gibt der Augenschein, dass das *ὑπὲρ* die Jünger hier nicht von dem *ἁγιάζεσθαι* dispensirt, was doch sein müsste, wenn es „anstatt" hiesse. Am Allerwenigsten aber kann die Idee der Stellvertretung, besonders in der kirchlichen Fassung, in der Allegorie von dem guten Hirten nachgewiesen werden, wo mehrere Male gesagt ist, er lasse sein Leben *ὑπὲρ* für die Schafe. Denn man bedenke doch, dass der Tod der Schafe, namentlich aller, gar kein nothwendiger, nur ein möglicher, für einzelne ein wahrscheinlicher

Digitized by Google

ist, wenn der Hirt dem Wolfe nicht wehrt mit Gefahr seines Lebens. Und stirbt auch der Hirt im Kampfe, so sind ja darum die Schafe vor dem Wolfe nicht sicher. Eben so wenig gehören sie dem Wolfe, so dass der Tod des Hirten sie von demselben *de iure* erkaufte. Endlich wenn der Hirt mit dem Wolfe kämpft, muss er ja nicht nothwendig unterliegen. Man wolle doch nicht ein für solchen Zweck durchaus ungeeignetes Bild gewaltsam mit einer fremden dogmatischen Formel in Verbindung bringen. Nicht irgend eine juridische Idee liegt hier zum Grunde, sondern lediglich die der Liebe des Hirten zu den Schafen, welche ihn stärkt zum Tode für sie, d. h. zu ihrem Besten, zu ihrer Rettung.

Wir haben nun zu sehen, in wie fern der Tod Christi dieses Beste der Welt zu Wege bringt, mit andern Worten, was er ihr an früher entbehrten Gütern zuführt. Auch darüber fehlt es nicht an bestimmten Andeutungen, welche indessen zu weitern Fragen manchfache Gelegenheit geben können. Ueberall erweisst es sich so aufs neue, dass für eine wesentlich mystische Theologie ein absolutes Bedürfniss die Theorie bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen nicht vorhanden ist.

Der Tod Christi vermittelt erstens eine Reinigung von den Sünden, eine Wegnahme und Aufhebung derselben: *τὸ αἷμα I. X. καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας* Ep. 1, 7. 9. Der Ausdruck spielt mit dem Gedanken, insofern dem Blute eine waschende Kraft beigemessen wird, welche in der Natur nur dem Wasser zukömmt, vgl. Apoc. 7, 14. Dem Zusammenhange nach ist diese Reinigung so zu verstehen, dass derjenige, an welchem sie geschieht, nicht mehr sündigt und dass die Sünde, die er schon begangen hat, dadurch aufgehoben wird. Beides gehört zusammen und steht auch deutlich neben einander, vgl. Ep. 3, 5 ff. *Καθαρίζειν* ist somit ein prägnanter Ausdruck, der sich nicht nur auf schon Geschehenes bezieht, wie der sonstige Sprachgebrauch es mit sich bringt, sondern auch auf möglicherweise noch Geschehendes nemlich vorbeugend. Bemerkenswerth ist auch Ep. 5, 6., wo *αἷμα* mit *ὕδωρ* zusammengestellt wird, der Tod Christi und die Taufe, beide als Coefficienten oder Bedingungen des neuen Lebens. Auch hier liegt deutlich eine, wäre es auch nur bildliche Verwandtschaft beider Begriffe oder Thatsachen zum Grunde. Doch muss das Blut hinzukommen, um die Reinigung als eine christliche, nicht blos täuferische erscheinen zu lassen. Zugleich erhellt aus der Zusammenstellung mit dem *πνεῦμα* deutlich, dass dem Aeusserlichen, Mate-

Digitized by Google

riellen, dem Blut und Wasser auf gleiche Weise ein Innerliches, Geistiges, der Glaube entsprechen muss, um die angegebene Wirkung hervorzubringen. Doch von letzterem wird weiterhin die Rede sein.

Weniger prägnant als καθαρίζειν ist αἴρειν Ep. 3, 5. Es ist wichtig, den joh. Sprachgebrauch in Hinsicht auf dieses Wort zu ermitteln. In allen Stellen, wo es vorkömmt, und diese sind sehr zahlreich (Ev. 2, 16. 5, 8 ff. 8, 59. 10, 18, 24. 11, 39 f. 15, 2. 16, 22. 17, 15. 19, 15. 31. 38. 20, 1, 2. 13. 15.) heisst es nehmen, wegnehmen, etwas von der Stelle, wo es war, entfernen; nirgends aber heisst es tragen, und diese Bedeutung anwenden zu wollen wäre sogar an den meisten Stellen eine Albernheit. Wir lehnen diese Bedeutung also auch da ab, wo αἴρειν von der Sünde steht, und halten uns einfach an die des Wegschaffens Ev. 1, 29. Ep. 3, 5, so dass es mit der einen Seite des in καθαρίζειν liegenden Begriffs correspondirt, dem Tilgen der früheren Sünden. Um daher auch zu der andern Seite zu gelangen und zu zeigen, dass durch das Blut Christi (durch die Einigung im Glauben mit dem getödteten Erlöser) auch die Entfernung ferneren Sündigens gesetzt ist, heisst es in letzterer Stelle weiter καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι, nicht historisch blos in Jesu von Nazareth, sondern ausdrücklich in Christo als dem Lebenselemente des Gläubigen. Der Unterschied zwischen beiden Stellen, wornach ἁμαρτία das eine Mal im Singular, das andere Mal im Plural steht, erledigt sich so, dass letzteres mehr die thatsächliche, concrete Erscheinung, ersteres mehr das abstracte Verhältniss und den moralischen Zustand überhaupt berücksichtigt; auf die Bedeutung von αἴρειν hat diess keinen Einfluss und ich kann sonach in diesem Worte keine Beziehung auf die Idee einer Stellvertretung finden. Es frägt sich nur noch, ob letztere (also ein Aufsichladen, Tragen, Büssen) nicht in der Vergleichung mit einem Lamme wirklich vorliegt. Der Ausdruck Ἴδε ὁ ἀμνὸς weist auf etwas (wenn nicht den Hörern des Täufers, doch den Lesern des Evangeliums) Bekanntes. Im ganzen A. T. aber ist in der Symbolik des Cultus das Lamm nirgends besonders wichtig ausser bei dem Passah, und gerade hier ist es kein Sünd- oder Sühnopfer. Es liegt indessen nahe, dass wir gerade an das Passahlamm denken bei der Erklärung unserer Stelle. Auf Jes. 53 passt es nun einmal gar nicht, denn von einem sündentragenden Lamme steht dort kein Wort, sondern von einem unschuldig leidenden Knechte Gottes, welcher nebenbei wegen seiner

Digitized by Google

Geduld und Resignation mit dem Lamme verglichen wird. Nun wird auch 1 Cor. 5, 7 Christus gerade mit dem Passahlamme verglichen, und zwar liegt dort klar und deutlich das practische Moment der Vergleichung in der Reinigung von den Sünden, nicht in einer stellvertretenden Büssung. Die Vergleichung selbst aber erwuchs, ihrer theologischen Bedeutung nach, aus zwei verschiedenen Elementen. Das eine ist das jüdisch-historische, insofern es nahe lag, den am Osterfeste Gekreuzigten (besonders wenn sein letztes Mahl nicht ein Passahmahl war) mit dem Osterlamme zu vergleichen, dem Bundesopfer des A. T., das andere ist das christlich-dogmatische von dem Opfertode Christi. So geschah es, dass an die hebräische Symbolik eine Bedeutung angeknüpft wurde, die ihr ursprünglich fremd gewesen. Auch in der Apokalypse, wo das Bild des Lammes, und zwar des geschlachteten, eine stehende Bezeichnung Christi geworden ist, wird nur die reinigende Kraft des Blutes 7, 14. 22, 14 nirgends aber die stellvertretende, büssende des Todes erwähnt.

Ausserdem ist nun zweitens Christus genannt *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν* Ep. 2, 2. 4, 10. Nirgends findet sich eine Erörterung dieses Begriffs. Um so sorgfältiger haben wir die Merkmale zu sammeln, welche zu dessen Verständnisse führen können. Das Wort *ἱλασμὸς* ist ein Abstractum und heisst Versöhnung, Vernichtung eines gegensätzlichen Verhältnisses, einer Feindschaft, mithin Erwerbung der göttlichen Gnade. Bestimmt wird dieses alles in Beziehung gesetzt zu den Sünden der Menschen, welche somit als das Störende, Trennende, Wegzuräumende erscheinen; dagegen die Art der Wegräumung, so weit sie durch *περὶ* bezeichnet ist, unbestimmt bleibt. Deutlich ist aber, dass diese Versöhnung von Gott ausgeht (*ἀπέστειλε*) und eine That seiner Liebe ist (*ἠγάπησεν*); ferner, dass sie nur durch Christus vollbracht werden konnte, was eben in dem abstracten *αὐτός ἐστιν ἱλασμός*, er ist eine Versöhnung, liegt; dass sie das Leben (*ἵνα ζήσωμεν*) zur natürlichen Wirkung und Folge hat; endlich dass sie fortwährend geltend gemacht wird von Christo bei Gott, als von einem Fürsprecher bei dem Richter, so oft ein Sünder dieselbe für sich in Anspruch nimmt 2, 1. Aus letzterm ersehen wir nun weiter, dass die Versöhnung, als That betrachtet, eine geschichtlich einmal geschehene, rückwärts liegende ist, deren Geltung aber fortdauert unter gewissen Bedingungen. Wir werden somit wieder, ohne dass es ausdrücklich dabei stünde, auf den Tod Jesu geführt, als auf

dasjenige Mittel, wodurch für die Welt das Leben erworben ist, wie vorhin durch die Reinigung von der Sünde, so hier durch die Versöhnung des Sünders mit dem nach seiner Gerechtigkeit ihm zürnenden Richter. Wie innig beides zusammenhänge, liegt auf der Hand. Sollte es demnach gewagt scheinen, auch diese Wohlthat an den Menschen gelangen zu lassen durch den Glauben an den Offenbarer der göttlichen Liebe, versteht sich einen Glauben im joh. Sinne §. 10, an den, der in den Tod ging, um eben durch denselben den Sieg über die Welt zu feiern 16, 33? Möglich, dass einigen Theologen diese einfache Erklärung als zu ärmlich und gehaltleer erscheint, allein ich habe auch hier keine Spur davon gefunden, dass Johannes an eine büssende Stellvertretung, an ein Bezahlen der Forderungen göttlicher Gerechtigkeit, an ein Opfer zur Beschwichtigung des göttlichen Zornes, oder gar an eine Ausgleichung der Rechnung mit dem Teufel gedacht hätte. Wenigstens auf rein exegetischem Wege dürfte nichts von allem diesem zu erheben sein. Sollte die Speculation sich zu solchen Bestimmungen hingedrängt finden, so würde sie die Nöthigung dazu nicht in den vorliegenden Texten, sondern auf einem ganz andern Felde nachzuweisen haben.

Eine nahe liegende Bestätigung meiner eben dargelegten exegetischen Ueberzeugung finde ich auch noch in Folgendem. Wo die Reinigung und Versöhnung bewirkt ist, da ist das Leben 6, 51 ff., das Leben ist also etwas durch den Tod Christi erworbenes. In dieser Stelle liegt aber die Beziehung auf den Tod nicht in σὰρξ und αἷμα, als welche zu geniessen schon die damals gegenwärtigen aufgefordert werden, sondern in den Worten ἣν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ κ. τ. λ. Das Leben, das im Logos verschlossen ist, in ihm erst in der Welt erscheint, kann dem Menschen erst dadurch zu Theil werden, dass er den Logos ganz in sich aufnimmt, solches aber geschieht leichter und vollständiger, wenn er selbst aufgehört hat ein Einzelleben zu leben, und sich gewissermassen in Nahrungsstoff für Viele verwandelt, vergeistigt hat. Ganz in demselben Sinne wird daher der Tod Jesu vorgestellt als die Bedingung der Sendung des h. Geistes 7, 39. 16, 7. 17, 19 folglich der dauernden Wirkung des neuen Lebens und Lichtes und der neuen Liebe, die er in die Welt gebracht hatte. Eine von allen Aposteln gemachte thatsächliche Erfahrnng wird hier im Lichte einer theologischen Anschauung betrachtet. Wie in der ganzen Natur 12, 24 der Tod die Bedingung des Lebens ist, wie die Jünger erst nach Jesu Tod

Digitized by Google

zu geistiger Kraft gelangten, so wirkt das göttliche Lebensprincip, das der Logos in die Welt brachte, überhaupt mit voller Energie erst nach dem Abstreifen des verhüllenden Gewandes, unter welchem er sich zuerst der Welt gezeigt hatte. Die Wahrheit (die religiöse wie die exegetische) dieser Ideen ist nicht in Abrede zu stellen; sollte ihr theologischer Werth so gering sein, dass man ihnen andre substituiren müsste?

Ich bemerke noch schliesslich, dass die Auferstehung Jesu zwar ausführlich erzählt, aber nicht theologisch benutzt wird, was doch von Paulus so viel geschieht. Dies erklärt sich leicht daraus, dass schon der Tod keine Erniedrigung, sondern ein *ὑψοῦσθαι, δοξάζεσθαι* heisst, beide Momente also in eines zusammenfallen. Je beharrlicher Johannes den Logosbegriff überall festhält, desto weniger Gewicht brauchte er auf die Auferstehung zu legen, welche zwar eine neue *μαρτυρία*, aber doch eigentlich a priori schon gesetzt war.

§. 8.

Die Wirkung der Menschwerdung des Logos, d. h. das Verhältniss des Resultates zum Zwecke, die letzte Frage in dem historischen Abschnitte, wird im Allgemeinen bezeichnet mit dem Ausdrucke *κρίσις*. In diesem Worte spielen zwei Begriffe in einander, die verwandt sind, aber nicht identisch, der eine populärere, der andre etymologisch-ältere und zugleich eigenthümlich johanneische. Letzterer ist der einer Scheidung, mit Beziehung auf die §. 6 nachgewiesene Verschiedenheit zweier Kategorien von Menschen. Durch die Erscheinung des Logos vollzieht sich diese Scheidung in der Weise, dass die einen vom Logos angezogen werden, sich zu ihm hinwenden, sich mit ihm vereinigen, die andern in ihrer Opposition verharren, Licht, Liebe und Leben verneinen und entbehren. Der andre Begriff eines Gerichtes implicirt nach biblischem Sprachgebrauche (und nach christlicher Ueberzeugung von der Sündhaftigkeit) die Idee der Strenge, der Verdammung.

Daraus erklärt sich nun ein anscheinend widersprechender Gebrauch des Wortes. Auf der einen Seite heisst es 3, 17. 12, 47, nicht um zu richten kam der Sohn Gottes, sondern um zu retten; der Glaubige wird gar nicht gerichtet, der Unglaubige ist es schon 3, 18. 5, 24; der Vater richtet Niemanden 5, 22, eben so wenig der Sohn 8, 15. Anderseits heisst es dann: die Scheidung vollzieht sich damit, dass bei der Erscheinung des Logos 3, 19 ff.

Digitized by Google

die Menschen theils ihm zufallen, theils ihm fremd bleiben; die Scheidung ist 5, 22—27 dem Sohne übertragen, insofern er die Veranlassung derselben ist; Vgl. 12, 31. 48. 16, 8. 11. Sie ist auch von ihm beabsichtigt 9, 39. Von dieser Scheidung wird darum ausgesagt, sie sei *δικαία* 5, 30; *ἀληθής* 8, 16, denn sie wird im Namen des Vaters vollzogen (*καθὼς ἀκούω*) und darum auch ihm zugeschrieben 8, 50.

Da unsre ganze folgende Darstellung, der zweite Theil des Ganzen, sich ausschliesslich mit der einen Kategorie der also geschiedenen, nemlich mit den Glaubigen zu beschäftigen haben wird, so wollen wir das Wenige, was über die andre zur Vervollständigung nachzutragen sein kann, hier zusammenstellen.

Wir sprechen zuerst von den Bezeichnungen, womit diejenigen Menschen benannt werden, welche bei dieser Scheidung in der Opposition stehn bleiben. Es sind folgende sehr charakteristische. Sie heissen *Ἀπειθοῦντες* 3, 36 im Gegensatz zu *Πιστεύοντες*, von dessen Begriff also auch jenes seine Erläuterung haben wird §. 10. Ferner *Ἀρνούμενοι* sc. *τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν*, erstern weil letztern in seiner Eigenschaft als Christus, im Gegensatz zu den Bekennenden Ep. 2, 22. f. *Ἀντίχριστοι* aus derselben Ursache l. c. Der letztere Ausdruck ist von dem bekannten Theologumenon, von dem persönlichen Antichrist entlehnt, und nicht undeutlich weisst Johannes dieses in seiner vulgären Fassung ab ebend. V. 18 und vergeistigt es auf seine Weise. Ep. 4, 3 ist *ἀντίχριστος* offenbar der Teufel selbst, welcher seinen Geist der Welt mittheilt, und auch in dieser Stelle bestätigt sich die eben gemachte Bemerkung. Weiter heissen sie *Ἁμαρτάνοντες*, die Fortsündigenden, insofern eben im Unglauben die Sünde besteht 16, 9; Vgl. Ep. 3, 6. 8. Gleichbedeutend ist *μένοντες ἐν τῇ σκοτίᾳ* 12, 46; Vgl. Ep. 2, 9. 10. Endlich *ψεῦσται* als Gegner der *ἀλήθεια* §. 9, d. h. des Lichtes Ep. 2, 22. und der Liebe Ep. 2, 4. 4, 20. Diese Verneinung der Wahrheit führt aber so weit, dass sie selbst dies involvirt, dass sie Gott selbst einen Lügner heissen Ep. 5, 10. In diesen Bezeichnungen liegt zugleich eine gewisse Steigerung vom einfachen Ablehnen des Dargebotenen zur thätigen Bestreitung desselben und bis zum gotteslästerlichen Frevel, und es mag angenommen werden, dass die Meinung ist, das erstere führe nothwendig zum letztern.

Das Beharren in der Opposition gegen Licht und Liebe ist folgerichtig auch ein Beharren in der Entfremdung vom Leben, ein

Digitized by Google

μένειν ἐν τῷ θανάτῳ Ep. 3, 14, und dies ist zugleich die Strafe für jenes, wie denn überhaupt die Strafe in der göttlichen Weltordnung sich von selbst aus der Sünde entwickeln muss. Das Leben, welches die Welt von nirgends her als von dem Logos erhalten konnte, kann nicht an die gelangen, welche den Logos selbst verwerfen. Es ist eine Unmöglichkeit, ohne den Glauben das Leben zu haben, *οὐ δύνασθαι* 7, 34. 8, 21. (Nur 13, 33 hat eine ganz andere Beziehung). In mehr vulgärer Weise heisst es Ev. 3, 36 *ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει* auf dem Unglaubigen, d. h. *οὐκ ὄψεται ζωήν*, (übrigens das einzige Mal, dass das Wort *ὀργὴ* bei Johannes vorkömmt), oder *ἤδη κέκριται*, das Verdammungsurtheil ist über ihn ausgesprochen. Da die Strafe, wie die Sünde, in einer Verneinung besteht, so wird sie sich unten aus ihrem zu schildernden Gegensatze, dem Leben, klarer erkennen lassen.

Die Wirkung der Menschwerdung des Logos ist somit offenbar nicht blos eine Trennung der moralischen Elemente der Welt, wobei sie, die vorher vermischt gewesen, nun äusserlich neben einander stünden. Sie ist zugleich ein Sieg. Der Kampf, wie schon aus dem hervorgeht, was 13, 2. 27 von Judas, 8, 40 ff. von den Juden gesagt ist, war ein persönlicher zwischen dem Logos und dem Fürsten der Welt; aber letzterer hat natürlich keine Macht über erstern 14, 30. Jesus unterliegt zwar äusserlich in dem Kampfe, aber eben dieses ist sein Sieg 16, 33. Denn mit diesem Unterliegen entfaltet sich erst recht das Licht, die Liebe und das Leben glänzend, durchdringend und anziehend (12, 32) in der Welt, und wo dieses begonnen hat und sich gleichsam angesetzt hat, da ist der Teufel gewichen und überwunden Ep. 2, 13 f. Nunmehr (*νῦν* als Zeitpartikel 12, 31; Vgl. 16, 11) ist der Teufel gerichtet, hinausgeworfen aus dem Bereiche derer, die Christo angehören, und der Geist, der in denselben waltet, führt den thatsächlichen Beweis, dass das Gericht vollzogen ist.

Ehe wir zum zweiten Theile übergehen, wollen wir noch einmal einen Punkt in's Auge fassen, an welchen wir schon §. 6 angestreift, eine Frage, für die wir dort in unserm Texte keine genügende Antwort gefunden hatten. Wir haben, da Johannes wie öfters beim Nächsten stehn blieb, vergeblich nach dem letzten Grunde des Unterschieds der beiden Klassen der Menschen geforscht, und da hier bei der Erwähnung der endlichen Scheidung derselben die gleiche Frage sich nothwendig wieder aufdrängt, so wollen wir noch einen Augenblick dabei verweilen, ob

vielleicht hier die joh. Theologie uns weitere Auskunft geben möchte. Denkbar wäre es wenigstens, dass hier im Momente der definitiven Scheidung ein neuer Factor eingriffe, der dort noch nicht wirksam gewesen. Aber leider ist auch hier keine klare Bestimmtheit in den Ausdrücken nachzuweisen. Die joh. Theologie beschäftigt sich einzig und allein einerseits mit der erworbenen Befriedigung der Glaubigen, anderseits mit der absoluten Ausschliessung alles dessen, was sich nicht assimiliren will; neben dieser beschaulichen Vorstellung der Thatsachen hat eine durchdachte, dialektisch begründete Theorie über das Verhältniss beider Elemente keinen Raum gewonnen.

Es fehlt nicht an Stellen, wo das Leben, und was demselben vorangeht, Allen gebracht und geboten wird ohne Unterschied, wo es als Allen zugänglich und nahe vorgestellt wird. So heisst es Ev. 1, 7: *ἵνα πάντες πιστεύσωσι* v. 9: *ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον* Vgl. 5, 23. Selbst in dem *πάντας ἑλκύσω* 12, 32, welches zwar nothwendig durch den Erfolg zu beschränken ist, kann theoretisch die Universalität der Absicht liegen. (In 11, 52. 10, 16 dagegen liegt diese Universalität nicht; dort sind offenbar die Kategorien schon geschieden. Eben so ist *ἐξουσία πάσης σαρκὸς* nur in Bezug auf die *κρίσις* zu erklären 17, 2. 13, 3. 3, 35). Eben dahin kann man es rechnen und als eine Bestätigung ansehn, wenn in der Stelle, wo die *κρίσις* definirt wird 3, 19 ff., durchaus nichts gesagt wird, was im geringsten die menschliche Freiheit bestimmt; ferner wenn 7, 37 ohne weiteres der Durstige zum Trinken eingeladen wird, da ja dies Bild an und für sich eine rein subjective Disposition involvirt; oder wenn 5, 40 den Juden vorgeworfen wird, dass sie nicht zu Erkenntniss und Glauben kommen, weil sie nicht wollen.

Auf der andern Seite begegnen wir nicht nur solchen Ausdrücken, welche eine directe Einwirkung auf die Entschliessung der Menschen besagen können, sondern auch solchen, welche nur in der vollständigen, strengen Prädestinationstheorie ihre logische Vollendung finden.

Ich will hier nicht darauf ein besonderes Gewicht legen, dass es heisst *ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ ἀκούει* 8, 47, oder *ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας* 18, 37, oder *οὐκ ἐστὲ ἐκ τῶν προβάτων* 10, 26. Denn obgleich diese Redensarten offenbar eine vorhergehende, auf höhern Einfluss hinweisende Richtung des Individuums ankündigen, so könnte man sich begnügen zu sagen, es sei eben auch hier nur

Digitized by Google

die thatsächliche Scheidung der Kategorien (§. 6) vollzogen und die genannten Formeln sollen eben nur die Richtung, nicht die Ursache derselben anzeigen.

Schon weniger lässt sich diese Auskunft anwenden auf den Ausdruck ἐξελεξάμην 13, 18. 15, 16 f., der allerdings dem Buchstaben nach zunächst auf die Zwölfe geht, allein nach dem ganzen Geiste des Evangeliums sämmtliche Glaubige umfasst, und dies besonders an letzterer Stelle. Hier scheint also doch das Verhältniss der von der Welt Geschiednen auf eine Auswahl zurückgeführt zu werden, in welcher sich das οὐκ εἶναι ἐκ τοῦ κόσμου erst vollenden würde. Doch liesse sich vielleicht auch hier noch die Ansicht vertheidigen, dass die Auswahl keine Erwählung im augustinischen Sinne, sondern ein Sammeln der zerstreuten Schafe wäre 11, 52.

Näher noch rücken wir dem Wesen der Erwählungslehre in den Phrasen: Niemand kann zu mir kommen, es sei denn, dass der Vater ihn anziehe (ἑλκύσῃ) 6, 44, oder dass es ihm von dem Vater gegeben wäre V. 65. Dasselbe ἑλκύω sagt auch Jesus von sich als besonders nach seiner Erhöhung zu üben 12, 32, und namentlich die Formel: „Die du mir gegeben hast" wiederholt sich noch öfters 17, 2. 6. 6, 37. Dies Alles führt doch, so scheint es, auf eine unumgängliche Wirksamkeit Gottes bei der Bestimmung der Richtung eines Jeden bei jener Scheidung. Allein auch hier ist die logische Consequenz stark gemildert und beschränkt. Die Angezogenen heissen 6, 45 θεοδίδακτοι, ἀκούσαντες καὶ μαθόντες, was zwar die Einwirkung Gottes stehn lässt, aber die absolute Aufhebung der Freiheit abweisst; Vgl. 5, 24, insofern hier deutlich wieder das Leben vom Hören und Glauben abhängig gemacht wird. Eben so 6, 37, wo zwar der erste Satz πᾶν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατὴρ πρὸς ἐμὲ ἥξει bis auf einen gewissen Grad die göttliche Einwirkung voranstellt und als massgebend erscheinen lässt; der zweite aber καὶ τὸν ἐρχόμενον πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω gar keinen Sinn hat, wenn die Idee einer absoluten Erwählung zum Grunde liegen soll, und sich am besten begreift in der Voraussetzung eines Zusammenwirkens zuvorkommender Liebe und menschlicher Freiheit.

Allein scharf und peremtorisch steht 5, 21: der Sohn belebt wen er will, οὓς θέλει, ganz ohne Veranlassung im Zusammenhang, ja mit um so grösserm Nachdruck, da es der allgemeinen Todtenerweckung durch den Vater entgegengesetzt ist. Dazu

kömmt endlich noch der Umstand, dass an mehrern Stellen der Unglaube als ein nothwendiger (δεῖ), als ein unumgänglicher, unvermeidlicher (οὐκ ἠδύνατο) geschildert und auf exegetischem Wege, unter Anführung prophetischer Schriftzeugnisse, als ein von Gott vorher gewusster begründet und verstanden wird, 12, 39. 8, 43. 13, 18. 15, 25. 17, 12. Der Zusammenhang aller dieser, gewiss verhältnissmässig häufigen, Stellen verbietet, jene Redensarten auf eine blosse Nachweisung zufällig gleicher Zustände abzuschwächen, wie diejenigen waren, welche die Propheten des A. T. bei ihren Umgebungen gefunden hatten. Es ist sicherlich damit eine Weissagung gemeint, wenn aber diese, so ist damit, wenigstens der Form nach, die menschliche Freiheit aufgehoben.

Was sollen wir nun aus allem diesem schliessen? Ich für mein Theil bin nie über die Ansicht hinausgekommen, dass die joh. Schriften sich schlechterdings nicht eignen, den Massstab abzugeben für die Entscheidung in dem grossen theologischen und philologischen Probleme, welches schon von so Vielen und zum Schaden der Kirche Gegenstand eines kecken Machtspruchs gewesen ist. Die beiden Axiome von der Nothwendigkeit der Freiheit, zur Begründung einer Moral, und von der Nothwendigkeit des göttlichen Einflusses, für das religiöse Bewusstsein und die Mystik des Glaubens, fanden bei Johannes ihre Anerkennung so gut wie bei den andern Aposteln, blieben aber eben so unversöhnt neben einander stehn. Nur war hier die dialektische Kraft bei weitem nicht stark genug, um entweder dem Einen den Sieg einseitig über das Andere zu verschaffen, durch consequente Deduction, wie bei Augustin oder Pelagius, oder beide gelegentlich bis auf die Spitze zu treiben, bis zum schroffen Gegensatze, wie bei Paulus Röm. 9. f. geschieht. Johannes scheint die Antinomie kaum zu fühlen.

Schliesslich bemerke ich noch, zum Beweise der Unvollständigkeit des ganzen Artikels, dass hier noch weniger als anderswo im N. T. Rücksicht genommen ist auf die vorchristliche Sphäre, und alles sich auf die thatsächliche Wirkung bei den Zeitgenossen beschränkt.

§. 9.

Bis hieher haben wir uns mit der metaphysischen Grundlage und mit den historischen Prämissen der joh. Mystik beschäftigt. Wir gehn nun zu dieser letztern selbst über.

Digitized by Google

Wir haben gesehn was der Welt fehlte, ehe der Logos Fleisch wurde, was dieser ihr brachte, und wie sie es im Allgemeinen aufnahm. Es bleibt uns nur noch eines übrig, zu zeigen, wie dieses Aufnehmen in des Einzelnen Gemüthe vor sich geht, welche, ich möchte sagen, organische Veränderungen dabei in demselben Statt haben, und zu welchem Ziele er gelangt. Nach Massgabe des in der Einleitung Gesagten wird dieser Theil höchst einfach ausfallen, was man auch daraus schliessen darf, dass Johannes überall, wo er seine Theologie in Einen Satz formulirt, für diesen Theil sich mit den Worten begnügt *ἵνα πιστεύοντες ζῶσι*. Daraus geht hervor, dass wir das Ganze nur unter zwei Hauptbegriffe zu bringen haben, *πίστις* und *ζωή*; zugleich aber auch, dass der erstere ein sehr prägnanter sein muss, weil er nach Massgabe des Grundschemas joh. Theologie den beiden Kategorien des Lichtes und der Liebe entsprechen soll, zu denen *ζωή* die dritte bildet.

Diese letztere Ansicht rechtfertigt sich sogleich durch den Umstand, dass die joh. Theologie ein Wort besitzt, welches eben jene beiden Kategorien in sich schliesst, *ἀλήθεια*, was wir im Deutschen nicht eben so kurz geben können, und jedenfalls nur in modernisirender Weise erschöpfen, wenn wir es von theoretischer und praktischer Wahrheit zugleich verstehn. Wir haben schon oben gelegentlich diese Doppelbedeutung, oder besser diesen complexen Inhalt des Begriffs nachgewiesen, und sammeln hier das übrige hieher gehörige.

Ἀλήθεια ist nach 8, 31. 32. 17, 17 die Lehre Christi (*λόγος θεοῦ, χριστοῦ*), welche bekanntlich Offenbarung zu geben hat über Wesen und Willen Gottes, oder (§. 7) Licht und Liebe in die Welt zu bringen. Das theoretische Element, die adäquate Erkenntniss Gottes nach beiden Richtungen, liegt ausgesprochen in 1, 14. 17. 8, 32; das praktische, das Thun in Gemässheit der richtigen Erkenntniss, in der Phrase *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* 3, 21. Ep. 1, 6.

Ev. 17, 17 ff. betet Jesus, Gott möge seine Jünger heiligen in seiner Wahrheit, d. h. weihen zu dem besondern Stande, in welchen sie eben als Jünger treten. Diese Weihe wird bewerkstelligt von Seiten Gottes durch das Wort, von Seiten Christi durch die durch seinen Tod bedingte Sendung des Geistes. So fern nun der Zweck der Weihe ein praktischer ist, weswegen auch dieses *ἁγιάζειν* und nicht *διδάσκειν* oder so etwas gewählt ist, kann

Digitized by Google

die ἀλήθεια, zugleich Mittel und Zweck der Weihe, offenbar ebenfalls nicht bloss die theoretische Erleuchtung sein.

Ev. 18, 37 u. Ep. 3, 19 ist εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας dasselbe was anderwärts ἐκ θεοῦ (8, 47), die gute Disposition zur Aufnahme des Logos oder auch die aus dieser Aufnahme selbst hervorgehende religiöse Verfassung. Der Geist selbst, dessen Geschäft wir bald als beidem entsprechend finden werden, heisst geradezu πνεῦμα τῆς ἀληθείας, doch mit überwiegendem Nachdruck auf der theoretischen Seite; 14, 17. 15, 26. 16, 13. Ep. 4, 6.

Die innige Verbindung von dem, was wir in unsrer Sprache als Theorie und Praxis zu sondern gewohnt sind, erhellt besonders aus der Vergleichung der beiden Stellen 7, 17, wo die Erkenntniss der Wahrheit von dem Thun derselben, und 8, 32, wo das Thun von der Erkenntniss abgeleitet wird.

Nach allem diesem wird dieser letztere Theil der joh. Theologie in zwei Abschnitte zerfallen, deren zweiter den Zielpunkt derselben, das Leben, abhandeln wird, der erste und nächste dagegen, das worauf dieses Leben sich gründet, worin es wurzelt, die Wahrheit, d. h. Glauben und Liebe. Doch herrscht hier der Begriff des Glaubens vor, so dass die Liebe, als in ihm mitgesetzt, in der Formel nicht besonders erwähnt wird.

§. 10.

Wir beginnen mit der Definition der πίστις. Es ist auffallend, dass dies Wort im Evangelium nie, in der Epistel nur ein Mal 5, 4 vorkömmt, während die Sache selbst in manchfaltiger Weise und mit verschiednen Ausdrücken sich auf jeder Seite wiederholt. Die abgeleiteten Wörter, bes. πιστεύειν, finden sich häufiger.

Auch bei Johannes, wie sonst im N. T., kommen vor: 1) Der Begriff treu, dem gegebnen Worte, πιστός, Ep. 1, 9. 2) Der Begriff trauen, vertrauen, zutrauen, z. B. Ev. 2, 24. (14, 1). 3) Der Begriff für wahr halten, wenn bloss von einer theoretischen Ueberzeugung die Rede ist; und zwar wird derselbe absolut ausgedrückt Ev. 3, 12 als ein Glauben, ein zur Ueberzeugung kommen, oder mit dem Dativ der Person, auf deren Versicherung hin geglaubt wird 5, 24. 38. 46. 47 u. s. w., oder endlich mit dem Acc. des Gegenstandes 11, 26. Ep. 4, 16, oder mit ὅτι 11, 42. Ep. 5, 1.

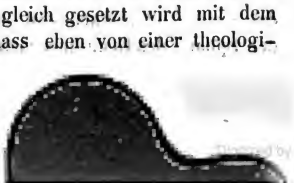
Digitized by Google

Allein wir brauchen uns bei allem diesem nicht weiter aufzuhalten, da es die wesentliche Bedeutung des Wortes *πίστις* wenig angeht. Diese ist nemlich eine specifisch christliche und bezieht sich auf die Person Jesu als auf den eigentlichen Gegenstand der *πίστις*. Hier begegnet uns sofort die unzählige Male vorkommende Formel *πιστεύειν εἰς (τὸν υἱόν* u. s. w.), auch wohl *εἰς τὸ ὄνομα* 1, 12. 2, 23. 3, 18. Ep. 5, 13 (*τῷ ὀνόματι* Ep. 3, 23); oft auch nur ganz absolut *πιστεύω* ohne weitern Zusatz, insofern ja eben in der christlichen Theologie von keinem andern Glauben als von diesem die Rede sein kann 1, 7. 3, 18. 4, 48. 53 u. s. w.

Aber auch in dieser specifischern Fassung ist das Wort noch mehr deutig und richtet sich gewissermassen in Betreff seines Inhalts nach der subjectiven Entwicklung des christlichen Bewusstseins in jedem Individuum. Es kann für's erste ein blosses Glauben an Jesum als an den wunderthätigen Messias sein 2, 11. 23. 4, 41. 42, wobei jedes mystische Element ausgeschlossen ist; es kann sich ferner eine bestimmtere Vorstellung von dem Wesen der Person Christi damit verbinden, ohne dass wir noch über das rein Theoretische hinauskommen 20, 27—29 und bes. Ep. 5, 4, wo es die Ueberzeugung von der Person Jesu als von dem menschgewordnen Logos bezeichnet; es kann aber auch der ganze weitere Verlauf des innern Lebens des wahren Christen in diesem einen Ausdrucke enthalten sein, und dieses ist überall der Fall, wo Jesus von dem Glauben seiner ächten Jünger spricht, wo das Wesen und der Gewinn dieses Standes beschrieben wird.

Da sich nun nirgends eine schulgerechte Definition von *πίστις* in dieser prägnantern Bedeutung findet, mit welcher wir es jetzt zu thun haben, so wollen wir auf exegetischem und analytischem Wege dieselbe zu gewinnen suchen.

In dem Begriffe des Glaubens liegt erstens, wie gesagt, die Idee eines Erkennens und Fürwahrhaltens, einer Ueberzeugung, also, wenn man will, vorerst eine Richtung der Denkkraft auf den im Fleische erschienenen Logos, was einschliesst den Satz, dass der Logos wirklich Fleisch geworden, wofür die Epistel streitet, und den Satz, dass Jesus dieser Fleisch gewordne Logos sei, wovon zumeist das Evangelium handelt. Auf dieses erste Element beziehn sich nun folgende joh. Ausdrücke: *Εἰδέναι*, ihn kennen, von ihm wissen, was 8, 19. 15, 21 gleich gesetzt wird mit dem Wissen vom Vater, zum Beweise, dass eben von einer theologi-



Digitized by Google

schen, und nicht bloss historischen, Erkenntniss die Rede ist, und noch an vielen Stellen, wie 4, 42 u. s. f. *Γινώσκειν*, ein besonders häufiges Wort, welches emphatisch steht von eben jener bestimmten theologischen Erkenntniss Ep. 2, 3 ff. 13. 3, 1. 6. Sie wird beschrieben als eine vollkommen adäquate, also das innerste Wesen erschöpfende 10, 14, und wiederum parallelisirt mit der Erkenntniss Gottes 14, 7. 16, 3. 17, 3. 8. Weiterhin wird es sogar in das Gebiet der Mystik hinübergezogen und die Idee der innern, subjectiven Einheit als die Basis dieses Erkennens genannt Ep. 4, 6. 5, 20. Bildlich ist gleichbedeutend *Ὁρᾶν*, z. B. 14, 7. 9. Ep. 3, 6. Endlich äussert sich diese Ueberzeugung in einem lauten Bekenntnisse *Ὁμολογεῖν* Ep. 2, 23 als Gegensatz zu dem *ἀρνεῖσθαι*, wozu das Object *ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός κ. τ. λ.* 4, 15 *ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* v. 2, abgekürzt schlechtweg *τὸν Ἰησοῦν* v. 3, wobei dasselbe hinzugedacht werden muss. Wie stark, vielumfassend und consequent hier der Begriff ist, mag man aus den Formeln von Ep. 2, 20. 21. 27 ersehn.

In dem Begriffe des Glaubens liegt zweitens die Idee eines Gehorchens, Hingebens, Folgens, also eine Richtung der Willenskraft auf denselben Gegenstand. Hieher rechne ich folgende Ausdrücke, welche eben so als einzelne Schattirungen jener Idee betrachtet werden können. *Ἀκούειν* zunächst, insofern es nicht bloss ein zufälliges Vernehmen, sondern ein williges Aufnehmen bezeichnet, was den Uebergang von dem vorigen Elemente zu diesem vermittelt und nahe an jenes streift. Der Gegenstand desselben ist *λόγος χριστοῦ* 5, 24 f. 10, 3. 27, und damit gleichbedeutend *παρὰ πατρός* 6, 45, oder *ῥήματα θεοῦ* 8, 47. Synonym ist *μαθεῖν* 6, 45. *Ἀκολουθεῖν* folgen, mit dem Dativ der Person Jesu 8, 12. 10, 4. 27. 12, 26 entlehnt von den Verhältnissen des einst auf Erden Wandelnden, der Schüler um sich sammelte und mitgehn hiess, angewendet auf das Bild der Herde, jedenfalls aber im geistigen Sinne zu verstehn. Die tiefe Symbolik des Wortes wiederholt sich in *Ἔρχεσθαι*, z. B. *πρὸς τὸ φῶς* 3, 20 f. *πρὸς Χριστόν* 5, 40. 6, 35 (wo es parallel mit *πιστεύειν* steht), V. 37. 44. 45 (wo das *ἔρχεσθαι* als unmittelbare Folge des *ἀκούειν* dargestellt ist) 7, 37 u. s. w. Daneben *ἔρχεσθαι πρὸς τὸν πατέρα* 14, 6 in gleichem Sinne.

In dem Begriffe des Glaubens liegt aber auch drittens etwas, das nicht dem Denken und Wollen zugehört, sondern lediglich in der Sphäre des Gemüthes sich vollendet, und die Erkenntniss dieses

Digitized by Google

dritten Elementes öffnet uns das tiefere Verständniss des Wesens des christlichen Glaubens nach joh. Auffassung. Hieher gehört zuvörderst das *Λαμβάνειν*, das zwar auch so gebraucht wird, dass wir desselben schon oben hätten Erwähnung thun können, z. B. 5, 43, mit *μαρτυρία* 3, 11. 32, mit *ῥήματα* 12, 48. 17, 8, das aber auch schlechthin ein in sich Aufnehmen, eine Aneignung des Wesens, nicht bloss des Begriffs bezeichnet. So 1, 12, wo *πιστεύειν* damit wechselt. Synonym ist *καταλαμβάνειν* v. 5 und *παραλαμβάνειν* v. 11; Vgl. 13, 20, wo das *λαμβάνειν* Christi dem *λ.* Gottes gleichgesetzt ist. Die unmittelbare Folge des *λ.* ist das *Ἔχειν* Ep. 5, 12, wo wiederum Vater und Sohn so neben einander gestellt sind, dass sie unzertrennlich erscheinen; Vgl. das. 2, 23, so dass auch hier das theologische Moment in dem Begriffe hervorgehoben wird. Dies letztere führt sofort auf den bestimmten Begriff einer Gemeinschaft *Κοινωνία*, welche ebenfalls zugleich eine mit dem Vater und dem Sohne ist Ep. 1, 3. 6. 7. Diese Idee einer Gemeinschaft der Glaubigen mit der Person desjenigen, welcher der Gegenstand des Glaubens ist, erscheint uns als die Krone der ganzen joh. Theologie, und es gefällt sich diese in der Ausmalung, Definition kann es nicht heissen, des tiefen Begriffes. Sie steigert sich zur Idee der Einheit, in welcher eben so sehr die Elemente der Gegenseitigkeit als der Verschmelzung nachzuweisen sind. Die Christen sind *ἀδελφοὶ* Christi 20, 17, nicht unter ihm stehend als Knechte unter einem Meister, sondern seine *φίλοι* 15, 15. Die innigste Erkenntniss, welche sie von ihm besitzen, hat er auch von ihnen 10, 14. 27. Das Verhältniss ist ein *Μένειν*, ein beharrliches, zugleich ein unverändertes, weil in sich vollendetes; zuerst äusserlich gefasst als ein Festbehaltenwerden des Wortes Christi im Herzen 5, 38. 15, 7. Ep. 2, 14. 24 und sofort umgekehrt unseres geistigen Seins in diesem Worte als dem es durchdringenden 8, 31; dann aber geradezu ein Bleiben in Christo und Christi in uns, was beides in den meisten Stellen als unzertrennlich dargestellt wird Ev. 6, 56. 15, 4 ff. Ep. 3, 24. 4, 13; Vgl. Ep. 2, 6. 27. 28. 3, 6, und was zugleich wechselt mit dem *μένειν ἐν πατρί* Ep. 2, 24 und des Vaters in uns Ep. 4, 12. 15, wovon die Gegenseitigkeit bes. Ep. 4, 16 ausgesagt ist. Von selbst folgt, dass das Sein in dem Vater und dem Sohne neben einander gestellt werden wird Ep. 2, 24. 5, 20.

Verschiedne Bilder sind gewählt um die Innigkeit dieses Verhältnisses darzustellen, zumeist von Speise und Trank, als welche

sich in die Substanz des Körpers verwandeln und deswegen besonders geeignet sind, die Verschmelzung zu versinnlichen. Dahin gehört der Trunk Wassers, von welchem im Gespräche mit der Samariterin 4, 10 ff. die Rede ist, insofern er ja die ζωή gibt, wie auch anderwärts 7, 37 f. das Bild ausdrücklich commentirt wird. Dahin gehört ferner das Brod des Lebens, βρῶσις, ἄρτος 6, 32—58, wobei εἰς ζωὴν 4, 14. 6, 27 schlechterdings nicht heisst bis zum ewigen Leben, der Zeit und dem Endpunkte nach, sondern zum Leben, nach dem Verhältnisse von Quelle und Wirkung, als ein unmittelbar nährendes, nicht als ein mittelbar und voraussichtlich dahin führendes. Gleichbedeutend damit muss 6, 53 der Ausdruck σὰρξ καὶ αἷμα sein, wofür ja v. 57 μέ, v. 58 ἄρτος steht. Hier ist offenbar Brod das bildliche, μέ das eigentliche, Fleisch und Blut aber ist populäre Redeweise für den Begriff Mensch, und bezeichnet nothwendig in diesem Zusammenhange die Person Jesu in ihrer historischen Erscheinung mit Rücksicht auf Lehre, Vorbild und Tod. Endlich ist das Ganze in kurzen Worten zusammengefasst als ein Ἓν εἶναι, und zwar ein solches, wo sich Gott, sein Sohn und die Glaubigen gleichmässig vereinigen und worin eben das τετελειῶσθαι des christlichen Wesens, die Vollendung des Glaubens besteht 17, 21. 23.

Von diesen drei Elementen des Glaubens kann keines fehlen, wiewohl sie, aus theologischem Gesichtspunkte betrachtet, nicht von gleichem Range sind und sich in der Ordnung, in der wir sie aufgezählt haben, steigern und überbieten.

An diese Erörterung des Begriffs des Glaubens schliesst sich nun die andre über die Entstehung desselben. Das meiste und wichtigste, was hier zu sagen ist, ergibt sich aus dem, was §. 6 über die Elemente des Bessern in der Welt und am Schlusse von §. 8 über die Einwirkung Gottes gesagt ist. Der Glaube entsteht, auf diese Formel wird sich dieser Theil der joh. Theologie zurückführen lassen, durch den Contact der göttlichen Offenbarung mit jener vorausgesetzten Empfänglichkeit. Es ist also der Glaube nichts schlechthin neues. Dem Anziehn von Seiten Gottes (6, 44) entspricht nothwendig ein Angezogenwerden, in dessen Begriff gewiss, wenn auch keine vollkommene Spontaneität, doch das liegt, dass die Anziehung eine Habe finde. Heisst der Glaube ein Trinken von dem Wasser, das Christus gibt, ein Trinken seines Blutes, so ist ja 7, 37 von einem Dürsten die Rede, das diesem Trinken

Digitized by Google

vorangeht. Das ist eben die Sehnsucht, das empfundene Bedürfniss, die vorbereitende Empfänglichkeit.

Aeusserlich und historisch nachweisbar entsteht der Glaube bei Gelegenheit der Predigt, welche ihn wecken kann 1, 7. 17, 20, oder beim Ansehn eines Wunders 2, 23. Doch wird auf dieses weniger Werth gelegt und einem solchen Mittel und seiner Wirkung weniger Werth zugeschrieben 10, 38. Am unmittelbarsten und innerlichsten entsteht der Glaube, wo der von sich selbst zeugende Christus, um dieses seines Zeugnisses willen, aufgenommen wird, wo man mit ihm, so zu sagen, nicht marktet, sich gleich und ganz hingibt und keine äusserliche Legitimation verlangt. Wir müssen annehmen, dass dieses unmittelbare Hingeben nicht ganz der innern Beschaffenheit des Einzelnen fremd gedacht wird, weil es am a. O. heisst, wenn ihr's nicht könnt oder wollt, so glaubt doch wenigstens meinen Werken, d. h. dem geringern Erweckungsmittel.

Johannes hat das eigne, dass er, trotz dem mystischen Charakter seiner Theologie, nicht wie die Mystik gewöhnlich thut, sich in eine detaillirte Beschreibung der einzelnen Momente und Stadien des Glaubens vertieft, nicht einmal wie Paulus die verschiednen Seiten und Gesichtspunkte besonders fasst, unter welchen sich das als eine plötzliche Umwandlung gedachte Werk betrachten lässt. Er bleibt bei der Hauptsache stehn. Und diese Hauptsache ist auch bei ihm der Begriff einer Geburt, die er sogar gewissermassen an die Spitze seiner eigenthümlichen Theologie stellt, indem er sie zum Gegenstande der ersten Lehrrede Jesu macht, die er mittheilt 3, 3 ff. Was eine populäre Lehrart *μετάνοια* nennt, eine Aenderung am oder im Menschen, das ist in der Mystik ein *γεννηθῆναι*, eine Verwandlung des Menschen. Mit dieser Geburt, um gleich davon anzufangen, ist es v. 8, wie mit dem Winde (*πνεῦμα* spielt von einer Bedeutung zur andern über): man fühlt sie an sich und ist ihrer gewiss, aber man kann ihren geistigen Process nicht analysiren, nicht nachweisen, wo sie anhebt, sie nicht erzwingen, nicht verstandesmässig sie regeln.

Diese Geburt wird zum Unterschiede von jeder physischen ein *γεννηθῆναι ἄνωθεν* genannt, eine Geburt von oben her, genauer *ἐκ θεοῦ* 1, 13 oder *ἐκ τοῦ πνεύματος* 3, 6. Von letzterm gleich nachher. Die Formel *ἐκ θεοῦ* ist besonders häufig in der Epistel 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18. In der ersten Stelle ist sogar das Bild weiter geführt in dem Ausdruck *σπέρμα*. Der Name *τέκνα θεοῦ*

by Google

darf hier nach Ep. 3, 1. 2. 10. 5, 2 ebenfalls nicht unerwähnt bleiben. Ebendaselbst 2, 29 steht aber auch γεγεννῆσθαι ἐκ τοῦ υἱοῦ, womit verglichen werden kann der Ausdruck Ev. 12, 36 υἱοὶ φωτός, welcher in dem ersten Worte die Idee der neuen Geburt, im zweiten den Erzeuger nach seinem wirkenden Wesen beschreibt. Dass die Geburt durch den Sohn wie durch den Vater geschieht und auf beide zurückgeführt wird, begreift sich nach dem uns längst bekannten Verhältnisse beider.

Es liegt schon in den Elementen des Begriffs des Glaubens, eben um seiner Beziehung willen zu der überlegenen Persönlichkeit des Logos, dass er mehr passiv als activ zu denken ist. Noch weiter aber führt uns der Begriff einer Geburt, wo ja das Geborene ohne allen Willen bleibt und was geschieht an sich geschehen lässt, ohne dazu oder davon zu thun. Doch möchte ich nicht behaupten, dass diese Seite des Bildes consequent verfolgt werden müsse. Ich bemerke nemlich, dass wo die Idee des Glaubens als einer Geburt, festgehalten und durchgeführt wird, man nothwendig auf die Vorstellung einer totalen Veränderung kömmt, bei welcher von dem Alten auch gar nichts bleibt. Diese Consequenz hat aber Johannes nicht ausgesprochen. Selbst im Gespräche mit Nicodemus bleibt es zuletzt v. 21 bei der Analogie eines frühern Gutseins und des spätern Glaubens, nicht bei der radicalen Opposition zwischen einem frühern Verdorbensein und dem jetzigen neuen Geschöpfe. Warum dies? Weil Johannes in der Idee einer Geburt nicht das Element der Neuheit urgirt, nicht ausdrücklich Wiedergeburt sagt, überhaupt und mit andern Worten, weil er sie nicht in Gegensatz mit der Vergangenheit bringt, sondern sie überall lediglich auf das bezieht, was werden soll. Es ist nicht sowohl eine aus dem Tode des alten Menschen erstehende neue Schöpfung, als eine zum Leben führende neue Spende von Kraft und Geist. Der paulinische Ideengang und Sprachgebrauch ist freilich so populär geworden, dass man die angegebne leise Schattirung zu übersehn pflegt.

Die Idee von einer Geburt macht also die Wagschale noch mehr auf die Seite der göttlichen Thätigkeit sinken. Dasselbe geschieht nun noch zuletzt durch die Lehre von der Wirksamkeit des Geistes, mit welcher wir diesen § zu beschliessen haben, insofern die Geburt gleichmässig beschrieben wird als eine aus Gott, aus dem Sohne, aus dem Geiste abzuleitende. Der Geist wird übrigens, wenn man von der Geschichte der Taufe Jesu absieht,

Digitized by Google

nirgends in der joh. Theologie erwähnt als von da an, wo es sich um den Glauben des Menschen handelt, und in Beziehung auf das aus diesem hervorgehende Verhältniss. Er heisst gewöhnlich einfach *τὸ πνεῦμα*, seltener *πν. ἅγιον*, mit und ohne Artikel, auch wohl *πν. τοῦ θεοῦ* Ep. 4, 13. Den charakteristischen Namen *πν. τῆς ἀληθείας* haben wir §. 9 erläutert; später sprechen wir noch von einem andern.

Die erste Frage, welche uns hier begegnet und deren Beantwortung grossentheils auch die übrigen nothwendigen Fragen berücksichtigt, ist die nach dem Wesen des Geistes. Ist er nach der joh. Theologie eine Person oder nicht? Es sind verschiedne Antworten auf diese Frage gegeben worden. Es lassen sich mehrere Gründe anführen, welche für eine Verneinung sprechen können. Erstens wird Gott 4, 23 *πνεῦμα* genannt, und damit soll sein eigenstes Wesen bezeichnet werden. Stell' ich nun neben ihn noch eine Person als Pneuma, so kann ich die vollständige reale, ja die logische Verschmelzung beider nur dadurch hindern, dass ich der einen Attribute beilege, welche ich der andern versage; aber selbst in diesem Falle würde ich nur das Pneuma zu einem Abstraktum machen. Zweitens werden Ep. 4, 12 *πνεύματα* in der Mehrheit genannt, zwar nicht alle nothwendig göttlicher Art, aber doch so dass die Bezeichnung *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ* mehrern (*πᾶν πν. ὃ κτλ.*) zukommen kann. Wir haben es hier nicht sowohl mit Einer Person, als mit verschiednen personificirten Tendenzen u. s. w. zu thun. Drittens darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass *τοῦ θεοῦ* und *ἐκ τ. θ.* ebendaselbst vollkommen gleichbedeutend sind. Viertens heisst es 7, 39 nach der allein richtigen Lesart *οὔπω ἦν πν. ἅγιον*. Dies kann allerdings nicht heissen, der h. Geist habe überhaupt noch gar nicht existirt; denn so würde er ja Gott selbst abgesprochen. Wohl aber hätte der Vf. die Idee, dass der h. Geist noch nicht in den Menschen wirksam war, die er gewiss aussprechen wollte, gar nicht also ausdrücken können, wenn ihm ein klares Bewusstsein der Persönlichkeit des h. Geistes vorgeschwebt hätte. Fünftens lesen wir 20, 22, dass Jesus die Jünger angehaucht habe mit den Worten *λάβετε πν. ἅγιον*. Wir wollen daraus nicht auf die Materialität des h. Geistes schliessen, und gerne hier eine symbolische Handlung sehn, welche sich an die Etymologie von *πνεῦμα* anlehnt; allein darüber kommen wir nicht hinaus, dass hier nicht eine Person, sondern eine Kraft mitgetheilt, ein zu besitzendes Organ verliehn wurde. Ebendahin

Google

führt uns sechstens die Redensart *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ* 1, 33 und überhaupt jede ähnliche, wo der h. Geist ohne weiteres den Glaubigen verliehen wird. In denselben allen erscheint er nicht als eine concrete, selbständige Person, sondern als ein Princip, eine Eigenschaft, eine Kraft, ein Gegenstand. Siebentens steht Ep. 2, 20. 27 statt *πνεῦμα* sogar *χρῖσμα*, eine Salbung, eine Weihe, eine Kräftigung. Und diesem Chrisma werden daselbst gerade dieselben Dinge zugeschrieben, die anderwärts dem Geiste, die Wahrhaftigkeit, Vgl. 14, 17; das Lehren, Vgl. 14, 26; das Bekenntniss des Sohnes, Vgl. Ep. 4, 2. Kann aber eine Persönlichkeit einer solchen sachlichen Bezeichnung ungefährdet anheimfallen? Auf die Formel *ἐκπορεύεσθαι* 15, 26 lege ich kein Gewicht, da sie aus der Unzulänglichkeit oder Bildlichkeit der Sprache erklärt werden kann. Allein ich muss achtens und letztens auf Ep. 4, 13 aufmerksam machen, wo die Mittheilung des h. Geistes als eine quantitative beschrieben wird, der h. Geist selbst als eine nach Maass und Gunst (Vgl. Ev. 3, 34) theilbare Kraft, von welcher dem Einzelnen mehr oder weniger gegeben werden mag.

Allein diesen Argumenten zum Trotze lässt sich mit wenigen Stellen die entgegengesetzte Ansicht noch einfacher begründen. Das sind die Stellen, wo seine Wirksamkeit beschrieben wird. Da wird er überall behandelt als Person. Er kömmt, er bleibt, er wird gesendet, er redet, er lehrt, er führt, er straft, er bezeugt u. s. w. Die Belegstellen s. im Folgenden.

Die Gegensätze liegen auf der Hand, und es ist nichts daran abzumarkten. Aber sind sie denn der joh. Theologie eigenthümlich? Finden sie sich nicht auch bei andern Aposteln? Stammen sie nicht aus dem A. T. und seiner bekannten Redeweise? Wir haben hier offenbar eine Erscheinung vor uns, wie uns deren hier und in dem biblischen Ideenkreise überhaupt mehrere vorkommen. Wir haben vor uns eine theologische Anschauung, welche sich aus einer ältern, der Theologie vorausgehenden, aus einer theils poëtisch, theils rhetorisch personificirenden, allmählich herausarbeitet, nur dass diese Arbeit hier viel weniger vollendet ist als in andern Lehrstücken, die in gleicher Weise durch die auf ältere und schlichtere Redeweise angewendete Speculation ihren besondern Entwickelungsgang gegangen sind. Diesem nach werden wir allerdings die erste der beiden angeführten Stellenreihen als Beleg für die ältere, unphilosophische Anschauung zu betrachten haben, die zweite als Beweis dafür, dass die Philosophie, dieselbe, welcher

Digitized by Google

die obigen dogmatischen Prämissen zunächst angehören, angefangen hat, sich auch dieses Stoffes zu bemächtigen und ihm ihre Form aufzudrücken. Auf welcher Seite die grössere Wahrheit ist, absolut gesprochen, das wollen wir unsre Dogmatiker und Philosophen ausmachen lassen, es geht uns hier nichts an; wir haben nur die Thatsache zu erheben, dass unsre vorliegende Quelle, bei offenbarer Tendenz zur speculativen Ansicht, den Standpunkt der letztern allerdings noch nicht errungen hat. Es ist sonach hier nicht ganz dasselbe Verhältniss wie oben im Artikel vom Logos, wo die unfertige Redeweise des Volkes mit der schulgerechten der Theologie nicht immer Schritt hielt; dort wussten wir wenigstens, dass die letztere bereits in sich vollendet sei. Hier sucht sie sich erst zu bilden und ringt noch mit einem ihr noch nicht vollständig assimilirten Ideenkreise.

Nur liesse sich noch fragen, ob und in wiefern der Vf. sich dieses Verhältnisses klar bewusst war? mit andern Worten, ob das, was uns jetzt in seinen Worten als zweierlei Anschauungsweisen angehörig erscheint, auch ihm so erscheinen musste. Wir bezweifeln dies, theils nach dem, was bisher schon darüber gesagt werden musste, theils auch aus einem Grunde, den wir weiter unten entwickeln wollen.

Das Verhältniss des Geistes zum Vater und Sohn erscheint als das der Abhängigkeit, was uns bei jener ersten Auffassung gar nicht, und selbst bei der zweiten nach Massgabe von dem §. 2 gesagten nicht befremden kann. Er wird gesendet vom Vater 14, 26 und vom Sohne 15, 26. 16, 7; gegeben vom Vater 3, 34. 14, 16 und vom Sohne 20, 22. Sein Wirken ist kein selbständiges, ἀφ' ἑαυτοῦ 16, 13 f., sondern redet u. s. w. was er hört, namentlich vom Sohne, ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, gerade wie dieser selbst nicht ἀφ' ἑαυτοῦ redet. V. 15 setzt sich Jesus dem Vater gleich in Beziehung auf den Inhalt der Offenbarung, und den Geist beiden gegenüber als aus demselben schöpfend. Die Belehrungen des Geistes haben den Logos zum Gegenstande; er erinnert an das, was Jesus schon gesagt hatte 14, 26; er wird sagen, was dieser jetzt noch nicht sagen kann oder will 16, 13; er zeugt von Jesu 15, 26. Ep. 5, 6; sein Strafamt über die Welt bezieht sich auf ihre Stellung zu ihm 16, 7 ff. Er soll ihn auch verherrlichen v. 14, eben durch dieses Wirken für ihn und nach ihm, wie der Niedrigere den Höhern, wie Jesus 17, 4 Gott verherrlichte, indem er sein Werk that. Endlich ist über dieses Verhältniss zu sagen,

Digitized by Google

dass der Vater den Geist dem Sohne zuerst gegeben hat 3, 34, vgl. 1, 33 und zwar in reichlichem Masse, *οὐκ ἐκ μέτρου*. Man kömmt dabei auf die Vorstellung, der Geist sei zuerst in Gott beschlossen gewesen, dann auch in Christo gewesen als eine innere Kraft, nach Christi Tod endlich persönlich aufgetreten und wirkend in den Gläubigen. Wenn die wahre Behandlung der biblischen Theologie die ist, dass man nicht systematisiren wolle, wo noch kein System fertig ist, so haben wir unserer Aufgabe genügt, wenn wir eben letzteres recht zur Evidenz gebracht haben. Die Kirche hat übrigens längst dasselbe gethan, indem sie bei dem klaren Ergebnisse der Exegese nicht stehn bleiben wollte.

Wir sind aber noch nicht am Schlusse dieser Erörterungen über das Wesen des h. Geistes, vielmehr auf dem Wege, eine neue Entdeckung zu machen, welche die frühere auf ihre Weise bestätigt, ohne gerade dasselbe Resultat zu geben. An mehrern Stellen, und ganz eigentlich da, wo er der Welt ganz feierlich angekündigt, wo sein Wirken fast theoretisch exponirt wird, ist dem Geiste ein eigner, ein Amtsname beigelegt; er heisst der Paraklet, *ὁ παράκλητος* 14, 16, genauer ein anderer Paraklet an die Stelle des eben scheidenden Jesu; 14, 26. 15, 26. 16, 7. Derselbe Name kömmt Ep. 2, 1 Jesu selbst zu. In der Erklärung desselben schliesse ich mich leicht und gern an die jetzt allgemein gangbare Deutung an; er bezeichnet einen Beistand, einen redenden, d. h. lehrenden und vertheidigenden Helfer. Der Geist hilft den Glaubigen einmal fortwährend als Offenbarer, *διδάσκων, μαρτυρῶν, ὑπομιμνήσκων*; sodann gegen die Welt ihre Partei nehmend, *ἐλέγχων*; endlich sie legal zu Richtern machend 20, 23.

Bei dieser etymologischen Erklärung beruhigen sich nun die Ausleger, auch die gründlichern; und dies um so mehr, da die Kirche seit undenklichen Zeiten eine Ansicht über den Gegenstand zur Anerkennung gebracht hat, welche sich an den Buchstaben so gut anlehnen lässt, dass ein Bedenken kaum statthaft erscheint. Und doch habe ich ein solches, das ich in aller Bescheidenheit, und als Anfrage um bessere Belehrung, meinen Lesern nicht vorenthalten will.

Im 14ten Capitel tröstet der scheidende Meister seine Jünger erstens mit der Aussicht auf die dereinstige örtliche Wiedervereinigung, mit dem, was wir gemeinhin das Wiedersehn nennen V. 2—4; zweitens mit der Aussicht auf ihre Wirksamkeit, auf ihren Beruf V. 12—14; drittens mit der Verheissung des Paraklets,

Digitized by Google

wörtlich eines andern Paraklets, der mit ihnen bleiben soll für immer, des Geistes der Wahrheit, den die Welt nicht sieht, kennt noch annimmt, der aber in ihnen sein wird V. 15—17. Daran knüpft sich dann unmittelbar die Aussage V. 18 ff.: Ich will euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch u. s. w. Dieses ἔρχομαι kann nun und nimmermehr auf die Erscheinungen (die kurzen) des Auferstandnen, vor der Himmelfahrt bezogen werden, sondern ist zu verstehn von dem geistigen Kommen Jesu alle Tage bis an der Welt Ende. Dies geht sonnenklar hervor aus dem ζήσεσθε v. 19; aus dem mystischen Verhältnisse, welches von diesem Kommen abhängig gemacht wird V. 20; aus V. 21, wo das Kommen umgekehrt auf dieses mystische Verhältniss zurückgeht, endlich aus V. 23, wo es heisst, dass Gott mitkömmt. Ist aber dieses bewiesen, so zeigt sich auch sofort die durchgreifende Analogie zwischen dem Kommen Christi und dem Kommen des Paraklets. Wie Jesus vom irdischen Schauplatz abtritt, sieht ihn die Welt nicht mehr, den Glaubigen aber verschwindet er nicht. Ihrem Auge bleibt er gegenwärtig wie V. 17 der Geist; er wird in ihnen sein wie dieser. Da nun Christus nur geistig in ihnen sein kann, der Paraklet aber der Geist des Sohnes und Vaters, der von ihnen ausgehende und gesendete ist, so haben wir offenbar in demselben nur wiederum die theologische Formel, welche Begriffe lösend und hypostasirend, wie bisher öfters, die einfachre Darstellung des Verhältnisses zwischen den Jüngern und ihrem verklärten, in ihnen lebendig gebliebenen Meister in die Sphäre der Speculation zu erheben strebt. Derselbe Gedankenprocess, der aus der abstracten Idee der Gottheit die Person des Logos herausgefunden und in concreter Bestimmtheit hingestellt hat, findet hier weiter aus der abstracten Idee der geistigen Gemeinschaft zwischen dem Logos und den Seinigen die Person des Paraklets heraus und versucht wenigstens sie ebenso concret hinzustellen. Allein dies wird nicht so vollständig erreicht als jenes, weil in diesem Stücke nicht wie dort ein philosophisch fertiger Sprachgebrauch bereits vorlag.

Das μικρὸν 14, 19 kann wegen 16, 16 über den Augenblick des Todes Jesu hinausgehn, da Jesus selbst vorausgesagt hatte, und die Erfahrung bewies, dass die kurze Frist der Grabesnacht für ihn eine Frist der Glaubensnacht für die Jünger war; und so lässt sich das θεωρεῖν füglich von der glaubenstärkenden Auferstehung an rechnen. Doch ist dies nur Nebensache, die Hauptsache ist, dass das ἔρχεσθαι einerseits und das θεωρεῖν ander-

seits v. 20 ein gegenseitiges Durchdringen ist, und zwar ein bestehendes, ein μένειν, und dass dieses Verhältniss identisch dasselbe bleibt, ob wir uns unter dem durchdringenden Subjecte den Geist oder Christus denken. Der exegetische Wortverstand ist für die Trennung der Personen, allein da keine Anstrengung des Verstandes diese Trennung thatsächlich festhalten kann und ein zweimaliges Wirken desselben Geistes, auf dieselbe Weise, zu gleichem Zweck, zu gleicher Zeit, in demselben Individuum, durch die Denkkraft sich nicht aus einander halten lassen wird, so wird meine obige Erklärung des theologischen Sachverhältnisses vielleicht nicht so paradox erscheinen, als sie auf den ersten Blick dünken möchte.

Am auffallendsten spricht der Buchstabe diese Trennung der beiden Subjecte aus da, wo Jesus 16, 12 ff. eine weitere Belehrung für den Augenblick versagt und deshalb auf den Paraklet verweist. Und doch kann ich auch durch diese Stelle nicht in meiner Ansicht gestört werden. Erstens ist festzuhalten, dass das was der Geist zu lehren hat wesentlich nichts durchaus neues sein kann; sein Lehren ist ein Erinnern 14, 26 und beruht auf der Thatsache, dass die göttliche Belehrung, eben um ihrer Tiefe willen, während Menschenwort bald begriffen und ausgelernt ist, nur durch fortdauernde göttliche Exegese ergründet und verstanden werden kann. Diese Exegese muss sich stets als solche erweisen, muss zeigen dass, was sie lehrt, eben schon ursprünglich geoffenbart war; ein Gesichtspunkt, den das N. T. selbst dem Alten gegenüber festhält. Die Offenbarung Jesu gilt als eine vollkommene 17, 6 f. 15, 15. 12, 50. Künftige Belehrungen gestalten sich als Belehrungen über Künftiges 16, 13 Vgl. Ep. 2, 27, d. h. als Anwendungen der ursprünglich geoffenbarten Wahrheiten auf künftige Begegnisse, Fragen und Zweifel. Dazu kömmt nun noch, dass der scheinbare Gegensatz, der 16, 12 f. in dem Buchstaben ausgedrückt ist, ausdrücklich v. 25 wieder aufgehoben wird, wo Christus sich selbst als dem künftig lehrenden eben das zuschreibt, was er dort anscheinend von sich ablehnend einem andern übertragen hat.

Es ist also nichts so schwieriges, dünkt mich, nachzuweisen, dass durchweg von dem Paraklet dasselbe ausgesagt wird, was von Christo und mit den nemlichen Worten, und dass das Verhältniss der Glaubigen zu dem einen identisch dasselbe ist wie zu dem andern, Vgl. noch Ep. 2, 27. 28. Ist aber dieses gewiss, so auch das andere, dass dieses Wirken dem Buchstaben nach bald als ein ursprüngliches, bald als ein persönliches erscheint und in

Digitized by Google

letzterm Falle bald als ein von dem Wirken Christi gesondert zu denkendes, bald als ein mit diesem zusammenfallendes. Kann dies von einer unbefangenen Exegese nicht in Abrede gestellt werden, so mag man zusehn, ob die Art und Weise, wie ich mich in dieser Manchfaltigkeit von anscheinend unvereinbaren Formeln orientirt habe, die richtige ist. Nur wolle man nicht Exegese und Dogmatik ungebührlich vermengen.

Der Geist setzt also das Werk Christi fort. Der Logos musste Mensch werden; als Mensch konnte er nicht in der Welt bleiben. Sein Zweck war der Welt zu geben was sie nicht hatte, Licht, Leben, Liebe, sein Wesen, seine Substanz. Diese sollte bleiben, auch wenn die Form, unter welcher sie gebracht worden, aufgehört hätte. Sie blieb, der Geist Christi blieb der Welt, d. h. dem Theile der Welt der ihn aufnahm, und ganz wahr ist es, dass dieser Geist als thätige, wirkende Kraft, als Lebensprincip erst dann zur rechten Energie kommen konnte 16, 7, als der leiblich sichtbare Träger desselben geschieden war. Daher der Scheidende, der bereits Auferstandne in seiner letzten Unterredung den Jüngern diesen seinen Geist mittheilt und dabei sie anhaucht, wie der Schöpfer seinen ersten Menschen, aber ein köstlicheres Leben mittheilend als dieser, dessen Erhaltung nicht an den Genuss von einem irdischen Wunderbaume geknüpft war, sondern an den Genuss eines unvergänglichen neuen Manna, und das durch das Essen von dem Baume der Erkenntniss nicht verloren wird, da es vielmehr die edelsten Früchte dieses Baumes dem Verlangenden entgegen bringt.

§. 11.

Wir haben gesehn was der Glaube an sich ist, wie er in dem Menschen entsteht, genährt und erhalten wird, wie er die Natur und Individualität dessen der ihn besitzt, oder besser der von ihm in Besitz genommen ist, eigenthümlich modificirt und lenkt; wir kommen nun zur Betrachtung dessen, was er nach aussen hin wirkt. Das ist das zweite Element in der ἀλήθεια, die göttliche Wahrheit nach ihrer praktischen Seite, das christliche Leben in seinen Aeusserungen. Dieser Theil der joh. Theologie hat ausserordentlich wenige Ausbildung erhalten. Es liegt in der Natur der Mystik, sich mehr in sich selbst zu verschliessen und sich weniger leicht mitzutheilen. In einem einseitigen Mysticismus wird dies sogar zu unglücklichen Verirrungen führen; in einer gesunden

Digitized by Google

Mystik, wie unsre johanneische ist, wird sich wenigstens die Aeusserung nicht als eine manchfaltige, sondern als eine einfache, concentrirte gestalten. Und darum hat denn auch kein Apostel wie dieser so consequent und nachdrücklich das christliche Leben unter dem einfachen Begriffe der Liebe zusammengefasst. Ehe wir jedoch von ihr sprechen, haben wir mit wenigen Worten die negative Seite dieser Aeusserung zu beleuchten.

Negativ ist die Wirkung des Glaubens die Abwesenheit der Sünde. Letzteres folgt einfach und nothwendig aus dem Begriffe des erstern. Der Christ, der aus Gott geborene, sündiget nicht, insofern ja die Sünde das Abzeichen der Kindschaft des Teufels ist. Wer in Christo bleibt, sündiget nicht Ep. 3, 6; wer aus Gott geboren ist, kann gar nicht sündigen v. 9; wer sündiget, der hat ihn noch gar nicht erkannt. Es ist so zu sagen ein Sieg, den Christus in dem Innern des Glaubigen über den Teufel davon getragen hat Ep. 4, 4, oder den der Glaubige selbst davon getragen hat Ep. 2, 13 f, was gleichbedeutend ist, weil dieser Sieg nur durch seine Einigung mit Christo, dem Sieger der Welt und des Teufels, gelingen konnte. Der Teufel kann ihm nun nichts mehr anhaben Ep. 5, 18, da ja ein Sieg Christi nicht anders gedacht werden kann denn als ein vollständiger und definitiver. Unser Glaube ist somit an und für sich schon der Sieg über die Welt v. 4. Ferner heisst es, der Glaubige ist rein 13, 10; was nach dem Inhalte des Begriffs von καθαρίζειν §. 7 nur auf die Sünde bezogen werden kann. Diese Reinigung wird bewerkstelligt, je nach der Beziehung die gerade hervorgehoben wird, nach Ep. 1, 7 durch das Blut, nach Ev. 15, 3 durch die Lehre. Beides liegt nicht so weit aus einander, da es ja in gleicher Weise nur durch das Medium desselben Glaubens geschehn kann. Der Glaubige heisst endlich ein Freier, ἐλεύθερος, von der Sünde 8, 32 ff., und diese Befreiung wird abgeleitet von dem μένειν ἐν τῷ λόγῳ, von dem γινώσκειν τὴν ἀλήθειαν, von der That des Sohnes, von der Gemeinschaft mit ihm. Die frühern Sünden sind vergeben Ep. 2, 12 und kommen daher weiter nicht in Betracht. Alle diese verschiednen Formeln führen immer wieder auf den oben aufgestellten Satz zurück, dass Glaube und Sünde einander ausschliessen.

So weit ist alles folgerichtig; allein nun tritt der Theorie die Erfahrung entgegen, welche diese ganz sündlosen Glaubigen nicht kennt. Denn nur Dünkel und eine selbst sündhafte Täuschung Ep. 1, 8 können uns wähnen lassen, dass wir ohne Sünde seien. Und

Digitized by Google

diese Behauptung bezieht sich nicht rückwärts auf die Zeit vor dem Glauben, sie streitet nicht etwa gegen solche welche wähnten, der Erlösung für sich nicht zu bedürfen, sondern sie wendet sich an solche, die den Teufel schon (durch Christum in sich) besiegt haben Ep. 2, 13, und findet ihnen gegenüber gar mancherlei Ermahnungen und Warnungen nöthig. Jesus selbst betet 17, 15, dass Gott seine Glaubigen vor dem Teufel bewahren möge; es gibt am Weinstock 15, 2 Ranken, die keine Frucht bringen und die deswegen müssen weggethan werden Vgl. Ep. 2, 19. Ja selbst die Glaubigen, bei denen eine solche Entfernung nicht nöthig ist, weil die Hoffnung auf das Leben nicht abgeschnitten ist und durch Fürbitte dieses vermittelt werden kann Ep. 5, 16, sie sind fortwährend zur Vergebung der Sünden, die sie annoch begehn Ep. 1, 9. 2, 1, auf Christus als den Paraklet gewiesen, denselben der, vom Vater her, hienieden ihnen beisteht und der bei dem Vater für sie spricht. Alles Unrecht, auch das geringste, was mit dem strengen Begriffe der *δικαιοσύνη* nicht vereinbar wäre, ist Sünde Ep. 5, 17, aber nicht jede Sünde ist sofort zum Tode, d. h. zum unvermeidlichen; denn sie ist allerdings auch nicht zum Leben, noch aus dem Leben; aber das Leben ist nicht um jeder Sünde willen gänzlich verloren.

Somit bricht sich die Consequenz der Theorie an dem Widerspruche der Erfahrung. Die Geburt welche dargestellt war als eine augenblickliche, sofort vollendete, nach dem bekannten Bilde 16, 21, erscheint in der That als eine werdende, sich tagtäglich im Leben des Glaubigen vollziehende. Dieselbe Erscheinung liegt im paulinischen Lehrbegriff eben so offen und durch noch viel mehrere Belege unterstützt zu Tage. Sie läugnen wollen, heisst die Exegese auf Schrauben stellen. Eben so entschieden aber verwerfe ich jeden Versuch, die beiden Seiten derselben dergestalt zu verquicken, dass irgend etwas mittleres herauskomme. Vielmehr ist es meiner Ansicht nach ein hoher Vorzug dieser biblischen Glaubenslehre, dass sie weder die Erfahrung, noch das Ideal der Logik zum Opfer bringen will, sondern lieber in jener uns einen Spiegel vorhält, der uns vor dem, der menschlichen Natur so gewöhnlichen, Dünkel der Vollkommenheit bewahren mag, in diesem aber den Massstab, nach welchem unsre armselige Tugend gemessen werden muss. Wie sich die Schultheologie erfrechte, an diesem Ideale etwas abzumarkten, würde sie die Spannkraft des christlichen Strebens selbst zernichten. Die Göttlichkeit des Christenthums

Digitized by Google

bewährt sich zumeist dadurch, dass es dem Menschen ein Urbild vorhält und ihn auf dasselbe hinweist, welches er unmöglich aus seiner Erfahrung, der innern oder der äussern, erzeugt haben kann, ein Urbild, welches zugleich immer erreichbar erscheint und doch in der That nie erreicht wird, und welches in grösserm Massstabe, aber mit diesen nemlichen anscheinend widersprechenden Eigenschaften, wie hier dem Einzelnen, so anderwärts der ganzen Menschheit vorgehalten wird, als ein Reich Gottes auf Erden. Wie sich zu diesem die Kirche, so verhält sich zu jenem der Christ der Erfahrung, den Namen tragend nicht als ein Siegel der Vollendung, sondern als ein Symbolum des Strebens und der Kraft.

Positiv heisst, wie gesagt, die Wirkung des Glaubens nach aussen Liebe, ἀγάπη. Die classische Stelle für diesen Punkt ist Ep. 4, 7—21. Die Quelle aller Liebe ist Gott v. 7; er hat zuerst geliebt und seine Liebe durch die Sendung des Sohnes bethätigt v. 9. Wer aus Gott geboren ist, liebt auch, wie Gott, und wer liebt, zeigt eben damit, dass er aus Gott geboren sei. Darum wendet sich auch die Liebe zuerst ihrer Quelle zu, zu Gott und Christo, und hier ist sie noch mit dem Glauben eins v. 19, 20. 5, 1 ff. Ev. 8, 42. 14, 21 und erscheint zugleich als der Gegensatz der Liebe zur Welt und ihrer Lust Ep. 2, 15. Sie ist das Band, welches den Glaubigen unzertrennlich anknüpft, denn wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott Ep. 4, 16 und in der Liebe Christi [zu ihm] 15, 9.

Aus dieser Liebe fliesst dann die zu den Menschen: die Gottesliebe vollendet sich in der Bruderliebe Ep. 4, 12. Von dieser steht gewöhnlich ἀγαπᾷν ἀλλήλους und immer (13, 34. 15, 12. 17. Ep. 3, 11. 23. 4, 11) in Verbindungen, welche den Begriff auf die Gesammtheit der Glaubigen beschränken, ja sogar so dass diese gerade dem κόσμος entgegengesetzt werden. Eine bestimmte Stelle für die sogenannte allgemeine Menschenliebe ist nicht vorhanden, kann auch nicht erwartet werden bei der strengen Opposition der joh. Theologie gegen den κόσμος, und bei dem nirgends sonst so fest gehaltnen: Wer nicht mit mir ist, ist wider mich. Ja sogar wenn es Ep. 5, 1 heisst: wer den γεννήσας, Gott, liebt, der liebt auch den γεγεννημένον, den Glaubigen, so wird der Liebe offenbar eine Beziehung auf den nicht γεγεννημένον abgesprochen. Die allgemeine Menschenliebe wird sogar 17, 9 in gewissem Sinne von Christo selbst abgelehnt oder übersehn. Und die Liebe der Christen zu einander fliesst ja nicht aus einer individuellen Neigung, sondern ist ein natürliches Merkmal ihrer gemeinschaftlichen

Digitized by Google

Geburt, ihres gleichen Verhältnisses zu Gott dem Vater 17, 21. Sie heissen deswegen ἀδελφοὶ (Ep. häufig) und selbst Stellen, wie Ep. 3, 17. 4, 20 u. a., welche man sonst gern auf allgemeine Menschenliebe beziehen möchte, müssen sonach wohl beschränkt werden.

Die Liebe ist an und für sich ein Gefühl, eine Gemüthsstimmung, eine Neigung. Sie vollendet sich in der That, nicht im Worte oder Bekenntniss Ep. 3, 18. Das ist die Liebe zu Gott, dass wir seine Gebote halten Ep. 5, 3. 2, 5. Ev. 14, 21. Auf diesem Punkte angelangt, d. h. wenn sie der volle wahre Ausdruck des ächten Glaubens ist, hat sie auch die Eigenschaft, die Welt zu überwinden. Sie schliesst alle Furcht aus, und am Tage der Entscheidung, wissend dass der Herr mit ihr ist, geht sie der Welt muthig entgegen Ep. 4, 17 f.

Die Liebe zu Gott ist, dass wir seine Gebote halten. Diese werden nirgends einzeln aufgezählt, nur hin und wieder beispielsweise erwähnt und von diesem und jenem durch Christus selbst das thätige Vorbild gegeben, z. B. Ep. 3, 16 f. Ev. 13, 14 u. s. w. Es bleibt dem christlichen Sinne überlassen, seine Pflichten zu erkennen: er kann ja auf dem Wege nicht fehlen; die Uebung derselben ist ihm eine natürliche. Der aus Gott geborene ist ja nicht mehr Fleisch, sondern Geist Ev. 3, 6 und sein Thun ist ein Thun des Geistes. Vorzüglich schön und grundlegend für das Ganze der joh. Vorstellung ist das Gleichniss vom Weinstock 15, 2 ff., wo ja die organische Gemeinschaft zwischen Ranken und Stamm, zwischen den Glaubigen und dem Heilande der eigentliche Vergleichungspunkt ist, eine solche Gemeinschaft aber auf ein naturgemässes Entfalten eines inwohnenden Bildungstriebes ohne künstliche, äusserliche Nachhülfe schliessen lässt.

Eine Aufzählung von joh. Ausdrücken, welche bestimmt wären, ein System der Moral darzustellen, oder gar eine specielle Sittenlehre zu begründen, würde also zwecklos sein und jedenfalls höchst lückenhaft ausfallen. Es gibt deren theils vulgäre — z. B. ἀγαθοποιεῖν 5, 29; ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην Ep. 2, 29. 3, 7. 10; dieses gleichbedeutend mit ἀγαπᾷν τοὺς ἀδελφούς. (Ueberhaupt ist δίκαιος s. v. a. οὐχ ἁμαρτάνων Ep. 3, 7 und kömmt in besondrer theologischer oder christlich-moralischer Bedeutung weiter nicht vor) — theils johanneische, wie ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν 3, 21. Ep. 1, 6 ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν oder εἶναι Ep. 1, 7. 2, 9. Auch der Begriff der Heiligung, ἁγιασμός, kömmt nicht vor, da

Digitized by Google

Ev. 17, 17 f. von einer Weihe zum Amte zu verstehn ist. Kurz, wo das Thun wesentlich im Glauben mitgesetzt ist 6, 28 f. muss eine specielle Pflichtenlehre überflüssig erscheinen. Ich habe also wohl recht gehabt, die joh. Theologie nur unter zwei Titel, Glauben und Leben, zusammenzufassen.

In dem Begriffe der Liebe, wie er eben entwickelt worden ist, liegt die Idee der Kirche, d. i. der Gemeinschaft der Glaubigen schon mit beschlossen, freilich nur in abstracto und vorläufig noch ganz ohne die eigenthümlichen Merkmale, durch welche sich für uns das Wesen der Kirche im historisch-dogmatischen Sinne von jeder andern Gemeinschaft Glaubiger unterscheidet. Und in der That werden solche Merkmale nicht angegeben. Johannes bleibt bei dem Bilde der Herde stehn, welches weitläufig allegorisch ausgeführt wird 10, 1—16, ohne dass dabei ein anderes Ergebniss herauskäme, als die schöne Entwickelung der Beziehung der einzelnen Schafe zum Hirten. Das Gleichniss ist ja auf das Verhältniss der Schafe zu einander, zu einem Zweck, zu einem Thun der Welt gegenüber, ja für die Welt, gar nicht anwendbar. Wir bekommen damit höchstens eine Kirche im idealen Sinne, eine Versammlung der Glaubigen, welche alles übrige nichts angeht, nicht aber eine solche, welche das bildende und gestaltende Ferment in der Welt sein soll, und dabei selbst noch der Gestaltung bedarf. In der Epistel war mehr Veranlassung, von der Kirche zu sprechen, weil sie thatsächlich schon bestand mit ihren Bedürfnissen und Leistungen; und in der That spricht sich dort oft das Bewusstsein von ihr aus in Redensarten, wie: wir wissen, wir glauben u. s. w., besonders aber in der Empfehlung einer gemeinschaftlichen, oder doch in gemeinschaftlichem Interesse zu machenden Prüfung jeder Lehre (jedes Geistes Ep. 4, 1 ff.), welche in der Gemeinde sich Geltung verschaffen will. Der Geist, der die Einzelnen lehrt und leitet, wird zum Geiste der Gemeinde, weil sie alle auf gleiche Weise und zu gleichem Ziele geleitet werden. Aber genau betrachtet bleiben wir hier überall auf dem Gebiete der abstrakten Theorie stehn. Die historische Kirche, selbst die paulinische mit ihren einfachen Formen und ihrer pneumatischen Grundlage, findet hier ihre Stelle nicht. Sie ist unnöthig. Lehrer, Vorsteher sind nicht genannt; der Geist lehrt alle gleich. Die Zwölfe, oder wer sonst am Anfang bei Christus war 15, 27, haben einen zufälligen Vorzug, weil sie aus historischer Erfahrung lehren konnten. Allein dies wird aufgehoben, sofern der Paraklet, der gleich-

Digitized by Google

falls lehrt und zeugt, ganz gewiss ihnen ebenbürtig ist. Dieser aber ist Allen verheissen. Jeder der den Geist hat, hat auch die Schlüssel der Vergebung und Erhaltung der Sünden 20, 23. Der Apostel selbst schreibt an seine Christen als an solche, welche schon alles wissen Ep. 2, 20. 21. 27 und welche deswegen gar keine Belehrung mehr brauchen. So ist alles ideal gehalten; alles strebt zu einer vollkommnen Einigung, Einlebung Aller in Gott und Christus; eine Gliederung wird nicht daraus, nicht ein gegenseitiges Fördern und Bauen, nicht ein nach aussen gehendes gemeinschaftliches Streiten und Gewinnen. Die Mystik ist zu innerlich und in sich befriedigt als dass das Bedürfniss der Vergesellschaftung in den Vordergrund treten könnte. Eine solche Kirche hat, wie jene sündlosen Christen, nie anders als in der schönen Idee bestanden, und die Erfahrung hat hier noch weniger mitgeredet als dort wo sie durch ihren Schlagschatten das Licht des vollkommnen Urbildes noch mehr hervorhob.

Es ist hier noch ein Wort von der Taufe zu sagen. Sie wird allerdings in den joh. Schriften erwähnt, und könnte in ihrer Eigenschaft als kirchliche Anstalt, als Weihe zu einer Gemeinschaft, zum Beweise angeführt werden, dass die Kirche nach ihrer thatsächlichen, äussern Erscheinung allerdings in dieser Theologie berücksichtigt werde, und nicht einen so geringen Raum einnehme wie wir eben behauptet haben. Allein in den wenigen Stellen wo ihrer dogmatisch Erwähnung geschieht Ev. 3, 5 und Ep. 5, 6. 8, ist von der Kirche gar nicht die Rede, sondern von dem Glauben, folglich nicht von der Verbindung der Christen unter einander und von der Gesammtheit, sondern von dem Einzelnen und seiner Verbindung mit Christo, und es wird vielmehr abweisend entweder dem Wasser eine untergeordnete Stelle dem Geiste gegenüber eingeräumt Ev. 3, 5. 6 Vgl. 1, 31. 33, oder ausdrücklich das Blut Christi als das wichtigere hervorgehoben, jedenfalls aber durch jene Parallele die Taufe für ein Symbol der Geburt erklärt. Nach allem diesem kommen wir auch mit ihr nicht über die Grenzen der bisher überall gefundenen Individualisirung hinaus.

Von dem Abendmahl aber, welches Paulus unter anderm auch für ein Symbol der kirchlichen Gemeinschaft erklärt 1 Cor. 10, 17, ist bei Johannes nicht die Rede und wenn man auch die bekannte Stelle 6, 51 ff. als eine Anspielung darauf, als eine theologische Erklärung des kirchlichen Gebrauches betrachten wollte, so würde nur um so deutlicher werden, dass dieser letztere wieder aus-

Digitized by Google

schliesslich unter den Gesichtspunkt der individuellen Gemeinschaft mit dem Erlöser gestellt, jene weitere Deutung oder Anwendung aber die wir eben angeführt haben nicht aufgenommen wird.

§. 12.

Ἵνα ζωὴν ἔχητε! Dies ist der letzte Zielpunkt der göttlichen Heilsanstalt und so der johanneischen Theologie. Nicht nur wiederholt der Apostel selbst überall diesen Schlusssatz, sondern es ist auch keine Rede Jesu die ihn nicht als das Ende alles seines Wirkens, alles menschlichen Bestrebens aufstellte. Belege führe ich hier keine an; man findet sie auf jeder Seite. Zudem werden wir weiterhin Gelegenheit haben die einzelnen hiehergehörigen Stellen noch um besonderer Beziehungen willen anzuführen.

Das erste und wichtigste was wir festzustellen haben, zugleich das am meisten charakteristische für die joh. Theologie, ist dass das Leben eine ganz unmittelbare Wirkung des Glaubens ist. Wer glaubt hat, *ἔχει*, das Leben und ist bereits aus dem Reiche des Todes in das Reich des Lebens übergetreten, *μεταβέβηκεν*. Ev. 5, 24 Vgl. 6, 40. 47. 54 u. s. w. Das Leben ist also mit nichten etwas blos zukünftiges. Und natürlich! es wurzelt ja in der Gemeinschaft mit dem Sohne und Vater welche allein Leben wesentlich in sich haben 5, 26. Wer also den Sohn hat der hat nothwendig Ep. 5, 11 auch das was in dem Sohne wesentlich ist, das Leben, wie früher Licht und Liebe, in sich selber, *ἐν ἑαυτῷ*, als eben so wesentlich 6, 35. Deswegen heisst es gleichbedeutend Ep. l. c. Gott gebe das Leben den Glaubigen, oder richtiger er habe es gegeben, und Ev. 10, 28. 17, 2 der Sohn gebe es. Blos erwähnt brauchen zu werden die Ausdrücke *ἄρτος ζῶν* und *ζωῆς* 6, 35. 48. 51. *ὕδωρ ζῶν* 4, 10 f. welche schon oben im Abschnitt vom Glauben ihre Stelle und Erledigung gefunden haben und eben durch das ihnen inwohnende Bild jene Unmittelbarkeit zum Bewusstsein bringen. Ohne Bild ist endlich dieselbe 11, 25 (14, 6) ebenfalls ausgesprochen. Neben diesen Ausdrücken kommen nun auch, wie öfters schon bemerkt worden ist, andre vor welche nicht diese überall vorherrschende mystische Auffassung zur nächsten Quelle haben, denen deswegen aber auch weniger Beweiskraft zukömmt in Hinsicht auf den Hauptpunkt der uns eben beschäftigt. So 8, 12 wo es einfach heisst: wer mir folgt wird das Licht des Lebens haben, was ja von einer Erleuchtung durch das Evangelium auf dem Wege nach dem ewigen Leben verstanden werden könnte, wie denn

Digitized by Google

6, 63. 68. 12, 50 Worte des ewigen Lebens kaum einen andern Sinn geben mögen.

Mit jenen obigen Formeln nun haben wir gleich die Spitze des Gedankens getroffen, wornach das Leben als eine natürliche Wirkung aus der Gemeinschaft mit Christo fliesst. Einige Stellen könnten, unrichtig verstanden, an dieser Unmittelbarkeit zweifeln lassen. Letzteres wird der Fall sein, wenn man 4, 14 oder 6, 27 εἰς ζωὴν als Zeitpartikel auffasst, so dass es hiesse, durch das ganze diesseitige Leben hindurch bis zum einstigen, ewigen, wahren Leben. Diese Uebersetzung muss ich für falsch erklären. Vielmehr werden Brod und Wasser, d. h. der Glaube §. 9, als die eigentliche Lebensspeise (εἰς der Wirkung) genannt, und zwar vergleichungsweise mit den gewöhnlichen Speisen, die das physische Leben erhalten, eine βρῶσις μένουσα, eine solche deren Wirkung eine bleibende ist, nach deren Genuss Hunger und Durst sich nicht wieder einstellen. Eben so falsch ist es 4, 36 „die Frucht zum ewigen Leben“ als die Bezeichnung der apostolischen Thätigkeit zu fassen insofern sie dem Apostel selbst das künftige Leben zum Lohn erwerbe. Diese Frucht sind vielmehr die Glaubiggewordnen selber; weil die werbende Thätigkeit der Jünger unter dem Bilde der Ernte vorgestellt ist, heissen die gewonnenen der Lohn des Arbeiters, das Korn, die Garben, und werden eingebracht als in eine Scheune, in das ewige Leben. Letzterer Satz ist die Erklärung der Allegorie welche somit wiederum auf die Idee der Unmittelbarkeit führt, wenigstens derselben nicht entgegensteht. Eben so wenig darf es als Instanz gegen meine Auffassung gelten, dass das Wort ζῇν, welches einigemale für ζωὴν ἔχειν steht, nur von Christus im Präsens, von den Glaubigen nur im Futurum vorkommen soll. Diese Behauptung lässt sich nach 11, 26 noch bestreiten, aber wenn sie auch gelten sollte, hat sie doch keine Beweiskraft. Ep. 4, 9 ist der Aoristus abhängig von dem vorhergehenden ἀπέσταλκεν, also rein syntaktischen Ursprungs. Ev. 14, 19 bezieht sich dem Zusammenhang nach offenbar darauf, dass die Frist der Grabesnacht für Jesus eine Frist der Glaubensnacht der Jünger werden, hinter ihr aber sofort für sie wie für ihn ein Tag des Lebens (in dem doppelten Sinne) anbrechen sollte. ζήσεσθε beweist also gerade für meine Erklärung. In den übrigen Stellen 6, 51. 57 f. 11, 25 hängt das Futurum von der hypothetischen Fassung der Rede ab.

Das zweite eben so wichtige, und von dem vorigen untrennbare ist, dass dieses Leben ein dauerndes, nicht mehr aufhörendes, eine ζωὴ αἰώνιος ist. Es wäre ein vollkommnes Missverstehn der joh. Theologie, wenn man zwischen ζωὴ und ζωὴ αἰώνιος einen Unterschied machen wollte, so dass letzteres mehr enthielte als ersteres oder sich auf eine andre Periode des menschlichen Daseins bezöge. Beide Ausdrücke stehn vollkommen promiscue und wechseln in derselben Phrase mit einander ab: Ev. 3, 36. 5, 24. 39 f. 6, 53 f. 57 f. Ep. 1, 2. 3, 14 f. 5, 11 ff. In der That kann es auch nicht anders sein. Das göttliche Leben kann nicht gedacht sein weder als ein zu unterbrechendes, noch als ein zu steigerndes, eben so wenig aber steht irgendwo, dass es bei seinem Uebergang von Christo auf den Glaubigen sich zuerst schwächen oder modificiren müsse vorbehaltlich einer spätern Stärkung oder Wiederherstellung. Das Wort αἰώνιος ist also nur ein Epitheton ornans, ein Prädicat das im Subjectbegriff schon mit enthalten ist. Vielleicht sogar dürfte man annehmen, die ausdrückliche Hinzufügung dieses Prädicats sei bestimmt gewesen die vulgäre Vorstellung von einer Verschiedenheit des jetzigen und künftigen Lebens, welche allerdings in anderer Hinsicht ihre Berechtigung hat, von dem Gebiete der mystischen Theologie abzuweisen. Wie dem sei, so ist es ganz consequent, wenn ausdrücklich an mehrern Orten hinzugesetzt wird, dass der physische Tod in diese ζωὴ durchaus keine Störung bringen werde z. B. 11, 26 oder noch besser wenn dem physischen Tode, dem Scheiden aus den irdischen Verhältnissen, der vulgäre Begriff des Todes geradezu abgesprochen wird 8, 51 f.

Es frägt sich nur noch, was haben wir uns unter dieser ζωὴ zu denken? Johannes spricht sich darüber nirgends aus. Allein nichts hindert uns, aus der Etymologie eine Definition abzuleiten und dieselbe auf historischem Wege zu ergänzen. Es läge demnach darin zuvörderst die Idee des wirklichen Seins, eines Seins wie es Gott und der Logos eigen haben, also eines unvergänglichen, den Trübungen der Endlichkeit nicht unterworfenen. Negativ wird dieses Merkmal öfters hervorgehoben 3, 15 f. 10, 28. 11, 26. Und so hätten wir hier eine Unsterblichkeitslehre, besser gesagt eine Lebenslehre welche weit über die gewöhnlichen philosophischen und selbst theologischen hinausgreift und auf ganz andern Prämissen und Anschauungen ruht als diese, indem sie weder das Philosophem der wesentlichen Immaterialität und Unzerstörbarkeit

Digitized by Google

der menschlichen Seele, noch das Theologumenon einer wunderbaren körperlichen Reconstruction unserer Person für sich nöthig hat, wenigstens sich nirgends an diese beiden anlehnt um ihrer selbst gewiss zu werden.

Zweitens liegt in der ζωὴ die Idee eines kräftigen, wirkenden, mittheilenden, eines Lebens wie das Gottes und des Logos ist, in welchen es ja auch nicht verschlossen bleibt. Es kann nicht ein schlummerndes, negatives sein. Es ist nicht eine Pflanze die keine Frucht treibt, sondern ein Keim aus dem immer schönere Entwicklungen hervorbrechen 14, 12 f. 16, 23 f. wo man sich doch wohl hüten möge unter den zu erhörenden Bitten etwas anderes zu verstehn als die aus der Lebensgemeinschaft mit Christo spriessenden Blüthen christlicher Wirksamkeit, auf die der Zusammenhang hinweist, etwa gar selbstsüchtige Reclamationen im Privatinteresse!

Endlich liegt schon nach hebräischer Weltanschauung in dem Begriffe des Lebens der der Seligkeit und Befriedigung. Diese entspringt sogleich aus der Gemeinschaft mit Christo, daher die Redensarten welche diese letztere bezeichnen und welche daher 6, 56. 10, 28 überhaupt mit dem ἔχειν ζωὴν als gleichbedeutend gebraucht werden, sofort übergetragen werden auf den Zustand der Glückseligkeit. So steht 16, 16—22 das geistig zu fassende ὄψεσθε με in der innigsten Verbindung und abwechselnd mit χαρήσεσθε. Diese Seligkeit ist V. 22 eine unverwüstliche, eine V. 24 sich in jedem neuen Erfolge des Wirkens steigernde, vollendende, sich durch jede christliche Erfahrung Ep. 1, 4 stärkende. Sie ist ursprünglich ein Eigenthum Christi gewesen, von ihm geht sie auf die Glaubigen über 15, 11. 17, 13; hat also bei ihnen dieselben Eigenschaften welche sie bei ihm haben musste. Allerdings kann sie nur durch eine harte Prüfung, durch einen quälenden Seelenkampf, durch eine Schule der Noth und Trübsal hindurch errungen werden, aber desto herrlicher und reiner verklärt sich die Freude und verwischt sich der Schmerz, wenn die Trennung vorüber ist, 16, 20 f., diese Geburtswehen des Lebens. Die Seligkeit des Glaubigen, das ist jener Friede des Herzens, jene geborgene Ruhe welche, selbst im Besitze des höchsten Gutes, von der Welt nicht mehr die ihrigen verlangt die doch kein Genüge bringen; es liess ihn der Meister bei seinem Heimgange zum Vater den Jüngern zurück als einen Scheidegruss, als einen Abschiedssegen 14, 27; der bleibt ihnen, als den Ihm verbundenen 16, 33 in allen auch den trübsten Verhältnissen zur Welt.

Digitized by Google

§. 13.

Bei einer solchen Ansicht von dem Verhältnisse des innern Lebens zum aeussern, bei einem so vollkommenen Siege über Tod und Todesfurcht, einem Siege der ersterm nicht nur seinen Stachel nimmt sondern ihn geradezu ignorirt, da können wir keine lange Eschatologie erwarten. Es bleibt sogar eigentlich nach der §. 12 dargelegten Theorie für eine solche kein grosser Raum. Und siehe, das Evangelium und die Rede Jesu in demselben bleibt dieser Theorie treu. Allerdings ist es unmöglich, den Blick ganz abzuziehn von der Veränderung welche am Schlusse des Erdenlebens aller Sterblichen wartet, allein es geschieht nur, um jeden Gedanken an eine theologische Wichtigkeit derselben fern zu halten. Nicht der Augenblick des Sterbens, sondern der Augenblick des Lebendigwerdens ist ja der grosse, entscheidende in der Entwicklung des Daseins; dieser aber muss, wenn er etwas sein soll, rückwärts von jenem der Zeit nach gelegen haben.

Daher im Evangelium Johannis die gewöhnlichen eschatologischen Ideen des Urchristenthums entweder ganz fehlen, oder nur in populären Redensarten vorkommen oder so vereinzelt stehn, dass sie den theologischen Kern des Systems nicht berühren. So ist das Evangelium Johannis die einzige Schrift im N. T. welche von einem nahe bevorstehenden Weltende nichts weiss; eine Stelle 14, 16 weist sogar dunkel auf ein Bewusstsein vom Gegentheile. Die Parusie fehlt ebenfalls ganz. Die Worte 14, 3. 18. 28. müssen nothwendig von etwas ganz anderm verstanden werden, und zwar die beiden letztern Stellen von jenem geistigen Wiederkommen, von jenem bei uns Bleiben, von welchem auch andre Evangelien als von einer Verheissung Jesu zeugen, mag man damit die Sendung des Paraklets identificiren, §. 10, oder nicht. Steht doch ausdrücklich V. 21, dass dieses Sein Kommen von der Liebe zu Ihm abhängt, was jeden Gedanken an das Theologumenon von der Parusie ausschliesst, anderer Gründe (z. B. 16, 22 f.) nicht zu gedenken. Der 3te Vers aber bezieht sich offenbar auf das Abholen der einzelnen Sterbenden in die Wohnungen der Seligen; wobei zum Ueberfluss jeder Gedanke an eine dazwischen liegende Trennung abgelehnt werden muss, weil sonst die bewiesene Lehre von der Natur der ζωὴ (V. 6) aufgehoben, dem ausgesprochnen Zweck, die Hinterbleibenden zu trösten, da wo ihnen die Aussicht auf die allgemeine Todtenerweckung keinen Trost gewährt (11, 24), kein Ge-

Digitized by Google

nüge geleistet, und das ganze Capitel missverstanden wäre, welches das Wiederkommen ausdrücklich auf die Auserwählten beschränkt V. 22. Eben damit ist drittens der Mittelzustand ausgeschlossen; denn mit jenem *πάλιν ἔρχομαι* V. 3. ist die Aufnahme in die ewigen Wohnungen des Vaters verbunden und von einem spätern Wechsel des Orts, das wäre des Zustandes, ist nirgends die Rede. Für den Augenblick trat für die Jünger eine örtliche Trennung von ihrem Meister ein 13, 33; diese aber wurde sofort aufgehoben durch seine geistige Nähe 14, 18 f., später auch im eigentlichen Sinne für Jeden, wie ihn die Reihe traf. Sie sollten ihm folgen 13, 36 wie im Wirken so im Sterben, und durch dieses 12, 26 auch örtlich sich wieder mit ihm vereinigen.

Am häufigsten wird noch die Todtenerweckung erwähnt 5, 21. 28. 29, wo die geistige mit der physischen verglichen und gleichsam durch letztere erklärt, zugleich aber für etwas grösseres erklärt wird; ferner 6, 39. 40. 44. 54, wo das *ἔχειν ζωὴν αἰώνιον* durch das *ἐγὼ ἀναστήσω κ. τ. λ.* bestätigt wird, mit andern Worten, wo nur mit neuen und populären Ausdrücken die uns von früher bekannte Lehre vorgetragen wird, dass es für den Glaubigen keinen wirklichen Tod gebe, und dass wenn sein letzter Tag, seine *ἐσχάτη ἡμέρα* in dieser Zeitlichkeit kömmt, mit nichten auf dieselbe ein sogenannter Tod, ein Zustand der Entbehrung, der Erwartung, der Einstweiligkeit zu kommen hat. Es sagt schlechterdings nichts mehr und nichts weniger als das *κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται* 11, 25. Ueberhaupt ist diese letztere Stelle eine glänzende Rechtfertigung meiner Ansicht. In derselben wird ja der Glaube der Martha, dass ihr Bruder bei der allgemeinen Todtenerweckung eben auch auferstehn werde, ein Glaube der ihr heute keinen Trost gewähren mag, zwar nicht bestritten von Jesu, aber doch alles theologischen Werthes entkleidet gegenüber dem Glauben, dass Leben und Auferstehung schon jetzt beginnen, todüberwindend, in dem der beides unmittelbar von ihm erhalten hat. Auch in 5, 21 f. liegt unverkennbar alles Gewicht auf der Seite dieser geistigen Idee, und die gewöhnliche, volksthümliche Hoffnung wird in den Hintergrund gerückt. Dort mochte sie stehn bleiben für den, welchem die andre nicht aufgegangen war. Dazu gehört nun noch der Vollständigkeit wegen die Bemerkung, dass die ganze Reihe der übrigen sich hier anschliessenden Fragen und Vorstellungen mit völligem Stillschweigen abgethan wird: vom Hades kein Wort; von der Macht des Teufels über die Todten kein Wort; von der Ruhe

Digitized by Google

im Grabe kein Wort; kein Wort endlich von dem künftigen Körper. Was kann dem Geiste am Körper liegen? Wenigstens macht er sich vorläufig keine Noth darum. Die Idee des Weltgerichts als eines künftigen, allgemeinen wird als eine überflüssige, theologisch gehaltlose abgelehnt 3, 17 f. 12, 47 f. und auch hier ist die ἐσχάτη ἡμέρα offenbar wieder die Entwicklung des Looses des Einzelnen bei seinem Tode in Gemässheit dessen, was er selbst hienieden dafür gethan hat. Am allerwenigsten findet sich irgendwo eine Spur dass das bisher gesagte, nemlich die durchaus spiritualistische Fassung der Lehre von den letzten Dingen für die Glaubigen allein gelte, für die Unglaubigen dagegen ein Schlaf im Grabe, eine späte Auferweckung, ein Gericht am jüngsten Tage vorbehalten sei. Das Reich Gottes endlich wird nur da erwähnt, wo Jesus veranlasst war, gangbare Redensarten zu brauchen 18, 36 u. 3, 3. 5. In der erstern Stelle ist es die Negation eines politischen Begriffs; positiv wird dadurch, ich meine eschatologisch, gar nichts gesagt. An der zweiten Stelle soll es den Nicodemus orientiren, wird sofort umgesetzt in joh. Begriffe von Geburt und Glauben und hat mit der Eschatologie nichts zu thun. Eine wirkliche Gegenübersetzung des jetzigen und des künftigen Lebens kömmt nur einmal vor 12, 25 in einer populären Formel, wo aber der Gegensatz nicht in dieser Aeusserlichkeit der Zeit, sondern in der Doppelnatur eines leiblichen und geistigen Lebens zu suchen ist.

Für die Theologie des Evangeliums bleibt also von der Eschatologie nichts zu sagen, als dass für die Glaubigen mit ihrem leiblichen Tode noch ein Gewinn verbunden ist; sie werden nun auch örtlich mit Christo vereinigt, streifen die Mängel der irdischen Existenz ab, vertauschen sie gegen die himmlische δόξα und freuen sich der Herrlichkeit Christi 17, 22. 24. Wohl gemerkt, ich sage für die Theologie des Evangeliums, für jene eigenthümliche Anschauung des Wesens des Christenthums welche, als die johanneische Mystik, diese Blätter rein darzulegen bestimmt waren. In diesem Systeme ist für die vulgären Vorstellungen eben kein Raum noch Bedürfniss. Dass dieselben aber ausserdem und überhaupt als unwahr verworfen worden seien von dem Apostel, habe ich weder gesagt, noch könnte ich es beweisen. Denn daraus dass gewisse Ideen nicht mit in ein System verarbeitet werden liesse sich nur dann auf die absolute Verwerfung derselben von Seiten des Verfassers schliessen, wenn dieses System nicht, wie dies doch bei dem johanneischen der Fall ist, ausschliesslich eine einzige Seite des

Digitized by Google

geistigen Lebens, die dem Gemüthe zufallende, darstellte und erklärte. So wenig ein Philosoph alles was er z. B. von Physik weiss in sein System verarbeiten muss, so wenig und noch weniger ist zu verlangen, dass ein Mystiker solchen religiösen Vorstellungen die nun einmal keine mystischen sind, auch wenn er sie gelernt und behalten hat, eine Stelle einräume in seinem ihm eigenthümlichen Systeme.

Wem dies paradox scheint dem muss ich nun vorhalten, dass unsre Epistel, in dieser Hinsicht von dem Evangelium sich unterscheidend, eine Menge Sätze aus der gewöhnlichen Eschatologie aufnimmt, als für die dort beabsichtigten praktischen Ermahnungen brauchbar, und ohne sie in eine nähere Beziehung zu dem mystischen Systeme zu setzen. Hier begegnet uns 3, 3 als ἅπαξ λεγόμενον bei Johannes der Ausdruck und Begriff ἐλπὶς von einer Reihe künftiger Dinge. Diese sind nun einmal die bestimmte Erwartung eines baldigen Endes der Dinge, auf eigenthümliche, ziemlich antijüdische Weise prognosticirt 2, 18; denn hier wird die Vorstellung von einem persönlichen Antichrist, dessen Erscheinung bekanntlich unter den Vorzeichen der Parusie aufgeführt zu werden pflegte, vergeistigt und dahin verallgemeinert, dass darunter die überhandnehmende antichristliche Richtung in Glauben und Leben verstanden wird. Ferner schliesst sich daran die Aussicht auf die Parusie V. 28 und das damit verbundene Gericht, welches der Glaubige nicht zu fürchten hat 4, 17. Endlich auch die Hoffnung auf eine Entwicklung unseres Wesens in jenen neuen Verhältnissen, von welcher jetzt wohl eine Ahnung aber keine klare Vorstellung vorhanden sein kann 3, 2; eine Hoffnung, die immerhin den Blick mehr auswärts lenkt als dies bei einer bereits in sich selbst beseligten Mystik der Fall sein wird.

Man kann diese Verschiedenheit zwischen Evangelium und Epistel in Hinsicht der eschatologischen Ideen auf mehrerlei Weise erklären. Es liesse sich sagen, dass der Apostel mit seiner eignen Theologie nicht an die Höhe Jesu hinanreicht, dessen Lehre er als treuer Historiker im Evangelium mittheilt. Ich gebe nicht viel auf diese Erklärung, zumeist aus den im Eingang entwickelten Gründen; ich glaube nicht, dass zweierlei Individualitäten sich dergestalt in diesen Schriften scheiden lassen. Es liesse sich sagen, dass zwischen der Epistel und dem Evangelium eine Frist verstrichen sein kann, in welcher die Ideen des Verfassers sich auf dem Wege der Vergeistigung, auf welchem sie von dem vorauszusetzenden Aus-

Digitized by Google

gangspunkte an schon so weit gekommen waren, noch weiter abgeklärt haben könnten. Einem dogmatischen Grunde gegen diese Auskunft würde ich nicht viele Bedeutung einräumen, aber einen historischen dafür habe ich auch nicht. Vielleicht genügt das oben gesagte von dem Verhältnisse einer in sich vollendeten mystischen Gesammtanschauung der von und in Jesu Christo gegebnen Religion zu einem fragmentarischen Residuum früherer Begriffe, welche von jener weder absorbirt noch ausgestossen worden wären. Für die Annahme verschiedner Verfasser haben mir die vorliegenden Entscheidungsgründe nie ausreichend geschienen. Ich gestehe übrigens dass, auch abgesehn von diesem Verhältnisse und der zu wählenden Erklärung, ich je länger desto mehr die Ueberzeugung gewinne, dass das Evangelium das jüngere Werk unseres Apostels ist, die Epistel das ältere. Wenn uns zur Erklärung dieser letztern hin und wieder das erstere nöthig ist, so ist damit meine Ansicht nicht widerlegt. Denn der wahre und erste Commentar zu den apostolischen Schriften sind nicht Parallelstellen in andern, sondern der eigne mündliche Unterricht ihrer Verfasser gewesen, in dessen Ermanglung wir jetzt freilich nach jenen greifen müssen.

Digitized by Google

Die
KATHARER IN SÜDFRANKREICH
in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts [1]).

Von

Dr. **CARL SCHMIDT,**

Prof. der Theologie zu Strassburg.

Die Häresie der Katharer, deren erste Spuren im mittäglichen Frankreich sich schon zu Ende des zehnten Jahrhunderts zeigen, hatte im Laufe der Zeiten immer tiefere Wurzeln in diesen Gegenden gefasst. Von Anfang an hatten zahlreiche Umstände zusammengewirkt, um ihre Verbreitung zu begünstigen. Besonders aber war im zwölften Jahrhundert der politische, so wie der geistige und sittliche Zustand des Südens der Art, dass dem römischen Katholicismus widerstrebende Lehren immer weiter um sich greifen, und das Verlangen nach kirchlicher Unabhängigkeit, sowohl bei Fürsten und Grossen als bei den Bewohnern der Städte und des Landes, immer grössere Fortschritte machen konnten. Man hatte zwar zu verschiednen Zeiten Massregeln zur Bekämpfung der gefährlichen Ketzerei ergriffen; allein weder päpstliche Legaten noch Heereszüge, weder Predigten noch Verurtheilungen hatten die Sekte zu schwächen vermocht, und als Innocenz III. den päpstlichen Stuhl bestieg, waren die Katharer im südlichen Frankreich nicht minder

[1]) Die in diesem Aufsatze erwähnten Thatsachen, für welche keine gedruckte Quellen angeführt werden, sind theils aus den handschriftlichen Protokollen der Inquisitionsgerichte von Toulouse, Carcassonne und Alby, theils aus andern, in der königlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Documenten, genommen. Da es sich um Aufhellung eines nur höchst unvollständig bekannten Gegenstandes handelt, so glaubten wir etwas mehr in's Einzelne eingehn zu dürfen, als wir es sonst vielleicht für rathsam gehalten hätten. —

Google

mächtig und drohend als in Italien und in einigen Ländern slavischen Stammes. In den später mit dem Namen Languedoc bezeichneten Provinzen, in der Gascogne, der Guyenne, der Provence, waren damals die öffentlichen Verhältnisse im Ganzen denjenigen ähnlich, unter deren Schutze die Sekte sich im zwölften Jahrhundert daselbst verbreitet und fest begründet hatte.

Diese Gegenden waren unter mehrere mächtige Herren getheilt, deren häufige Fehden eine fortwährende Unordnung im Lande erhielten, die auf's Höchste gesteigert wurde durch die zügellosen, Alles plündernden und verwüstenden Schaaren des unter dem Namen Routiers bekannten Gesindels. In den Städten dagegen hatte der stets wachsende Wohlstand der Bewohner den Geist der Freiheit immer mehr entwickelt und befestigt, und auf ihre Municipal-Institutionen und ihre festen Mauern und Thürme bauend, waren die Bürger entschlossen ihre Unabhängigkeit nach jeder Seite hin zu vertheidigen. An den Höfen der Fürsten, in den Schlössern der Ritter, so wie in den Städten selbst, war der Glanz, die äussere Feinheit der Sitten auf einen Punkt gekommen, der den Südländer mit Stolz erfüllte, während die noch halb rohen Barone des nördlichen Frankreichs nur mit Neid auf das fröhliche, phantasiereiche Leben der provençalischen Ritter und auf den Reichthum der Städter blickten. Diese weitergeschrittene Bildung des Südens, verbunden mit der Gewöhnung an bürgerliche und politische Freiheit, hatten jenen Geist religiöser Duldung hervorgebracht, welcher schon in dem vorhergehenden Zeitraum die Verbreitung von der Kirche abweichender Lehren so ausserordentlich begünstigt hatte, und zuletzt so allgemein im Lande herrschte, dass nicht nur die katharische Kirche frei neben der katholischen bestand, sondern dass auch die Waldenser zahlreiche Anhänger fanden, und dass selbst in manchen Familien Glieder beider Sekten in Frieden nebeneinander lebten [1]).

Der geistige Zustand des Landes hatte jedoch nicht bloss dieses Streben nach kirchlicher Unabhängigkeit zur Folge gehabt, sondern, unvermögend dem religiösen Gefühl jener leichtbeweglichen Völker mehr Kraft und Tiefe zu verleihen, hatte er sie grossentheils dem wahren Wesen der christlichen Religion entfremdet, und sie geneigt gemacht, aus Widerspruch gegen die Anmassungen der

[1]) Raymund-Roger, Graf von Foix, hatte zwei Schwestern, von welchen die eine den Katharern, die andre den Waldensern anhing; er selbst beschützte beide Sekten.

Digitized by Google

römischen Geistlichkeit, ihre geistigen Bedürfnisse durch Annahme von Lehren zu befriedigen, die dem Christenthum selbst widersprachen. Das System der südfranzösischen Katharer war im Ganzen der absolute Dualismus, zu dem sich auch in den übrigen Ländern der grösste Theil der Sekte bekannte. Es kommen jedoch einige eigenthümliche Ansichten vor, deren sonst keine Erwähnung geschieht, und die besonders darum interessant sind, weil sie zeigen wie in der katharischen Anschauungsweise des Volkes Manches, was in dem System als metaphysische Idee betrachtet werden kann, eine concrete, sinnliche Gestalt annahm, und in eine wahre, meist grobe Mythologie sich verwandelte. Der böse Gott, den sie Lucibel nannten [1]), und dem sie zwei Weiber, mit Namen Collant und Collibant gaben [2]), soll nach Einigen, nachdem er den Körper des Menschen gebildet, nicht im Stande gewesen sein ihm eine Seele zu geben und ihn sprechen zu machen; da habe dann der gute Gott dem Menschen die Seele gegeben, worauf dieser einen Sprung gethan, und zu dem bösen Prinzip gesagt haben soll: dich geh' ich nun nichts mehr an [3]). Andre erzählten, der Teufel habe den Menschen aus Leimen gemacht und Gott gebeten ihm eine Seele zu geben; Gott habe aber gesagt: wenn du den Menschen aus Leimen machst, so wird er stärker sein als ich und als du; mach' ihn daher aus Meeresschlamm; der Teufel folgte diesem Rath, worauf Gott eine Seele schenkte, indem er sagte: so ist er recht, weder zu stark noch zu schwach [4]). Noch andre glaubten, mit

---

[1]) Inquis., von Carcass. Vol. 34, f°. 95; — Radulph. Coggeshale, Chronicon anglicanum; bei Gulielmus Neubrig., de rebus anglicis, ed. Picart; Paris, 1610, in 8°., S. 724.

[2]) Petrus Vallium Cernaii, Historia Albigensium; bei Duchesne, Scriptores rerum Franc., B. V., S. 556. Hier wird zwar gesagt, die Ketzer haben diese zwei Weiber dem guten Gott gegeben; allein dies scheint offenbar auf einer Verwechslung zu beruhen. Die zwei Namen sind aus Ezech. XXIII, 4 u. f. genommen, wo sie symbolisch Samarien und das abgöttische Jerusalem bezeichnen. Die Schreibart Collant und Collibant weisst weder auf die Vulgata noch auf die LXX. zurück, wo man Oolla und Ooliba liest. Zeigt vielleicht das den rauhen Gutturalbuchstaben ע ersetzende C auf eine direkte Verbindung mit dem Orient? Die Endsylbe ant gehört der französischen Aussprache an.

[3]) „Diabolus fecit corpus hominis, et Deus posuit in eo animam, qua posita in corpore hominis, homo dedit unum saltum et dixit Diabolo: ego non sum tuus.“ Inquis. von Toulouse; B. 25, f°. 59; vgl. auch f°. 39.

[4]) Histoire générale du Languedoc, B. III, Preuves, Nro. 263, S. 435.

dem allgemeinen System der Sekte mehr übereinstimmend, die Seelen haben früher zu dem Volke des Himmels gehört, und seien dem bösen Geiste auf die Erde gefolgt, obgleich er ihnen alles Elend vorhergesagt, das sie treffen würde [1]). In dem Doketismus über Christus gingen Einige so weit, dass sie sich nicht damit begnügten die Wirklichkeit seines Körpers zu läugnen, sondern behaupteten der in Palästina geborne und gestorbene Christus sei ein Geschöpf des bösen Gottes gewesen um die Menschen zu täuschen; sie glaubten an keinen andern Christus als an einen idealen, geistigen, der nie anders als geistig in dieser Welt gewesen, und zwar in dem Körper des Apostels Paulus; das heilige Land wo dieser Christus geboren und gekreuzigt worden, sei anderswo, in der Welt des guten Gottes [2]); diese Meinung hatte Aehnlichkeit mit der des unter den italienischen Katharern berühmten Lehrers Johannes de Lugio [3]), von dem sie vielleicht nach Frankreich herüberkam. Auch über Maria hatten Viele eine ähnliche mythische Ansicht: Maria sei kein wirkliches Weib gewesen, sie bedeute die katharische Kirche, welche diejenigen als Söhne Gottes erzeuge, welche durch die Mittheilung des heiligen Geistes in sie aufgenommen werden [4]). Von den Seelen die nicht Busse thun, hielt man allgemein in Südfrankreich, dass sie durch verschiedne, nicht nur menschliche, sondern, je nach ihrer Schuld, selbst thierische Körper wandern, bis sie zur Busse, das heisst zur Aufnahme in die Sekte sich entschliessen; nirgends scheint diese Lehre populärer gewesen zu sein als unter den Albigensern; Einige behaupteten sogar, die Seele des Paulus habe zuvor nach einander in 32 andern Körpern gewohnt [5]),

---

[1]) „Lucifer ascendit in coelum ad decipiendum homines qui ibi erant; nam a principio omnes homines qui fuerunt et nunc sunt erant in paradiso, et Lucifer qui tunc vocabatur Lucibel dixit hominibus ibi existentibus: si vultis me sequi inferius ad terram, ego dabo vobis uxores safranadas et febres et passiones et tinhas et raschas.“ Inquis. von Carcass., B. 34, f°. 95.

[2]) Petrus Vall. Cern., O. c., S. 556.

[3]) Reinerius, Summa de Catharis; bei Martène et Durand, Thesaurus nov. anecd., B. V, S. 1769.

[4]) Liber Sententiarum inquisitionis Tolosanae, bei Limborch, Historia inquisitionis; Amsterd., 1692, in fol., S. 92, 197; Eymericus, Directorium inquisitorum, ed. Pegna; Rom, 1587, in fol.; S. 274.

[5]) Inquisit.-Protokolle, an vielen Stellen; — Petrus Vall. Cern., O. c., S. 556; — Alanus, Adversus haereticos, ed. Masson; Paris, 1612, in 8°.; S. 24; — Caesarius Heisterbacensis, Illustria miracula; Col., 1591, in

Digitized by Google

während andre, wie bemerkt, diesen Apostel gleichsam für eine Incarnation des wahren Christus hielten.

Um solche noch halb heidnische Lehren mit Hoffnung auf Erfolg zu bekämpfen, so wie überhaupt um einen wohlthätigen Einfluss auf den Gesammtgeist des Landes auszuüben, hätte die katholische Geistlichkeit im südlichen Frankreich, zu Ende des zwölften und zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, ein Vertrauen und eine Ehrfurcht einflössen müssen, die sie, aus eigner Verschuldung, gänzlich eingebüsst hatte. Das frivole, weltliche Treiben der Laien hatte auch die Geistlichen erfasst; Strenge und Zucht waren verschwunden; es herrschte eine Unordnung ohne Mass. Der Papst und die Landessynoden klagten unaufhörlich über diesen Verfall der Sitten. Weder durch ihre Werke, noch durch ihr Aeusseres bewiesen sowohl Welt- als Klostergeistliche den Ernst ihres Berufs [1]); die einen strebten nur gierig nach Vermehrung ihrer Pfründen [2]), während die Mönche, ihren Regeln zuwider, Güter besassen die sie stets zu vergrössern suchten [3]); Viele gingen einher in farbigen Kleidern von kostbaren Stoffen [4]); statt in ihren Klöstern oder bei ihren Kirchen zu wohnen, hielten sie sich an den Höfen der Fürsten auf, bekleideten einträgliche Aemter, und im Vertrauen auf ihre Beschützer, deren häretische Aeusserungen sie ohne Widerspruch anhörten, verweigerten sie ihren kirchlichen Obern den schuldigen Gehorsam [5]). Die Verwaltung der niedern geistlichen Aemter, obgleich diese für das religiöse Leben des Volkes die wichtigsten waren, übertrugen die weltlichen Herren, die sich alle Macht über die Kirchen angemasst hatten, unwissenden, armen Klerikern, da sie die Gewandtern zu ihren eignen Diensten benutzten [6]). Die Bischöfe kümmerten sich eben so wenig um die rechte Besetzung solcher Stellen; sie verliehen sie an solche die sie bezah-

---

8°.; S. 382; — das Gedicht des Mönchs Isarn, bei Raynouard, Choix de poésies originales des troubadours, B. V, S. 232.

[1]) Concil von Avignon, 1209, can. 18; bei Mansi, Th. XXII, S. 792.

[2]) Innocenz III. an den Erzbischof von Auch, 1198; Lib. I, ep. 82, ed. Baluz., B. I, S. 44.

[3]) Ebendas. ep. 80, l. c.; — Concil von Avignon, 1209, can. 15; l. c. S. 791.

[4]) Concil von Avignon, can. 18; l. c.

[5]) Innocenz III. an den Erzbischof von Auch; ep. 80; l. c.

[6]) Innocenz III. an dens., ep. 79; l. c., S. 43.

Digitized by Google

len konnten, ohne nach weiterer Tüchtigkeit zu fragen; „solche Miethlinge, wie ein Zeitgenosse sich ausdrückt [1]), statt die Schafe zu pflegen, dachten nur daran ihre Wolle zu scheeren; ja, was noch schlimmer war, statt sie zu bessern, verführten sie sie durch ihr eignes schlechtes Beispiel, zu allen Lastern.“ Es war so weit gekommen, dass an den Vorabenden der Heiligenfeste in den Kirchen Tänze aufgeführt und allerlei weltliche Lieder gesungen wurden [2]). Diese Verstösse gegen alle Zucht und Disciplin blieben bei den geistlichen Gerichten ungerügt; oder wenn diese straften, so thaten sie es ohne Strenge [3]). Am meisten Aergerniss gab die höhere Geistlichkeit. Die Bischöfe durchzogen ihre Sprengel nur um ungewöhnliche, unrechtmässige Steuern zu erheben und das Volk zu drücken [4]). Viele verliessen das Land, um an den Kreuzzügen Theil zu nehmen, unbekümmert um den Schaden der durch ihre Abwesenheit entstehn konnte, wenn die Priester sich selbst und dem Drucke der weltlichen Herren überlassen blieben, und bei dem ungehüteten Volke die Abneigung gegen die Kirche Fortschritte machte. Vor Allen that sich Béranger, Erzbischof von Narbonne hervor, der Benefizien und Würden verkaufte und eine Bande von Routiers besoldete, um in seinem Sprengel Geld zu erpressen, damit er seiner Habsucht fröhnen und mit seinen Chorherren und Archidiaconen wochenlange Jagden anstellen konnte. [5]).

Diesem Allem nach ist es begreiflich, dass die Geistlichkeit im südlichen Frankreich zuletzt alles Ansehn verlieren, dass sie von den Fürsten und dem Volke verachtet werden und keine Spur moralischen Einflusses mehr ausüben musste. Allenthalben war der Gottesdienst verlassen; die Kirchen standen leer und verfielen; ohne Achtung ging man an ihnen und ihren Dienern vorüber [6]).

---

[1]) Gaufredus, Chronicon Vosiense; in dem Recueil des histoires de France, B. XII, S. 450.

[2]) „In sanctorum vigiliis in ecclesiis historicae (histrionicae?) saltationes, obscoeni motus seu choreae fiunt, . . . dicuntur amatoria carmina vel cantilenae ibidem.“ Conc. von Avignon, can. 17; l. c., S. 791.

[3]) Ebendas., can. 11, S. 789.

[4]) Gaufredus, l. c.

[5]) Innocenz III, Lib. III, ep. 24; bei Bréquigny, Diplomata ad res francicas spectantia; Th. II, B. I, S. 28; — Lib. VII, ep. 75; l. c., Th. II, B. II, S. 501; — Lib. X, ep. 68; ed. Baluz., B. II, S. 37.

[6]) „Jamque divinus cultus ibidem pro maxima parte perierat. Nam sacrae

Digitized by Google

Niemand dachte daran die Zehnten zu entrichten [1]); dagegen erhoben die Laien von Kirchen und Klöstern beträchtliche Steuern [2]), und liessen an sich die Abgaben bezahlen, die sonst der Geistlichkeit anheimfallen sollten [3]). Keinem vornehmen Herrn fiel es mehr bei, seinen Sohn für den geistlichen Stand zu bestimmen; war eine Stelle zu besetzen, so liess der Patron sie dem Sohn eines seiner Leute geben, um desto sicherer auf Unterwürfigkeit zählen zu können [4]). Bei dem Volke in den Städten und auf dem Lande war die Verachtung nicht geringer; früher sagte man: ich möchte lieber ein Jude sein als dies oder jenes thun; jetzt wurde zum Sprichwort: ich möchte lieber ein Priester sein [5]). Die Geistlichen selbst, um nicht erkannt zu werden, verbargen sorgfältig ihre Tonsur und trugen weltliche Kleidung [6]). Allein vermochte auch mancher unbemerkt und unverspottet über die Strasse zu gehn, so entging doch ihr Treiben dem Spotte der Troubadours nicht, die damals einen so mächtigen Einfluss auf die Bevölkerung des Südens ausübten. Pons de la Garda ergoss sich in beissenden Klagen über die Geistlichen, welche für Geld alle Laster verziehen und sie doch selbst begehn [7]); Gaucelm Faidit, aufgebracht darüber dass der Klerus so freigebig war mit der Anklage wegen Ketzerei, warf kühn diese Anklage auf ihn selber zurück, in einer satirischen, die Ketzerei der Priester betitelten Komödie [8]).

Diese Missbräuche, dieser Verfall der Sitten bei hohen und niedern Geistlichen, gehören zu den Hauptursachen der beträchtlichen Fortschritte, welche zu dieser Zeit die Sekte der Katharer im mittäglichen Frankreich machte. Die Kirche musste es selber eingestehn. „Die Ketzer, sagt Innocenz III. im Jahre 1204 [9]),

---

aedes velut stabula jumentorum vilescebant.“ Patriarchium Bituricense, bei Labbé, Nova biblioth. Mss., B. II, S. 102.

[1]) Conc. von Avignon, 1209, can. 5; Mansi, B. XXII, S. 787.

[2]) Ebendas., can. 7 u. 8.

[3]) Guil. de Podio Laurentii, Chronica Albig., bei Duchesne, Script. rer. franc., B. V, S. 667.

[4]) Ebendas.

[5]) Ebendas., S. 666.

[6]) Ebendas.

[7]) Histoire littéraire de la France, B. XV, S. 461.

[8]) Ebendas., B. XVII, S. 498. Diese Komödie wurde an dem Hofe von Boniface, Marquis von Montferrat, vorgestellt.

[9]) Lib. VII, ep. 75; bei Bréquigny, Th. II, B. II, S. 501.

Digitized by Google

ziehen die Unvorsichtigen um so leichter an sich, als sie in der Lebensart der Prälaten desto gefährlichere Argumente gegen die Kirche finden;“ und die im Jahr 1209 zu Avignon versammelte Synode schreibt die Verbreitung der Sekte hauptsächlich „der strafbaren Nachlässigkeit der Bischöfe zu, welche, eher Miethlinge als Hirten, es versäumen das Haus Israel zu schützen, und dem ihrer Leitung anvertrauten Volke das Evangelium zu verkündigen“ [1]). Bei diesem Zustande der römischen Geistlichkeit trug auf der andern Seite die sittliche Reinheit der Katharer nicht wenig zu der hohen Achtung bei, in der sie bei den Einwohnern standen. Trotz seines leichten Sinnes machte diese Reinheit einen tiefen Eindruck auf das Volk; die Vergleichung zwischen den katholischen Geistlichen und den Ketzerhäuptern musste ganz zu Gunsten dieser letztern ausfallen; man verehrte sie als „die guten Leute“ [2]), und weil die Kirche sie verwarf, galten sie für die wahren Jünger Christi, welchen der Herr selbst die Verfolgung vorhergesagt; „wir sehn sie ehrbar leben, darum wollen wir sie nicht verlassen,“ sagte der sechzigjährige Ritter Pons Adémar de Rodelia zu dem Bischof von Toulouse, der ihn zum Abfall bewegen wollte [3]); ja die Gegner selbst sahen sich genöthigt den frommen Ernst, die evangelische Einfachheit, die sittliche Strenge zu bezeugen, durch welche sie die Zuneigung des Volkes gewannen, im Gegensatze zu der Frivolität und der Habsucht der Bischöfe und Priester [4]). Sie waren thätig, arbeitsam, gastfreundlich, wohlthätig, aller Aufopferung fähig; sie gaben den Armen umsonst was die Kirche ihnen nur um Geld verkaufte; sie sorgten für den Unterricht der Jugend und sammelten Almosen für die Verpflegung ihrer Kranken und Dürftigen; ihr Leben gab das Beispiel der strengen, enthaltsamen Tugend die sie predigten; sie waren, mit einem Worte, alles das was die grosse Mehrzahl der römischen Geistlichkeit in jenen Gegenden nicht mehr war. Man darf sich also

---

[1]) can. 1; Mansi, B. XXII, S. 785; — auch Guil. de Podio Laur., l. c., S. 666.

[2]) Los bos homes, Boni homines.

[3]) Guil. de Podio Laur., l. c., S. 672.

[4]) „En haeretici, dum speciem praeferunt pietatis, dum evangelicae parsimoniae et austeritatis mentiuntur exempla, persuadent simplicibus vias suas.“ Worte des Bischofs von Osma, Vita S. Dominici, in Actis Sanctorum, Aug., B. I, S. 547.

Digitized by Google

nicht wundern, wenn die Zahl derer, die von der Kirche abfielen um ihnen anzuhängen, immer grösser wurde und den Häuptern des Katholicismus immer drohender erschien. „In dem ganzen Albigeois, sagt Wilhelm von Tudela, der poëtische Geschichtschreiber des Kreuzzugs [1]), in den Provinzen Lauraguais und Carcassais war die Ketzerei verbreitet; sie herrschte von Béziers bis Bordeaux; ja, fügt er bei, wer noch mehr sagen würde, der würde nicht lügen.“ In der That herrschte sie nicht blos in den genannten Gegenden, sondern überhaupt in dem ganzen Languedoc, der Provence, der Guyenne, und einem grossen Theil der Gascogne, wo die Stadt Condom ihr Hauptort gewesen zu sein scheint [2]). Im Auslande erzählte man sich, der Irrthum habe im Süden Frankreichs mehr wie tausend Städte angesteckt [3]); es seien dort mehr Anhänger des Manes als Christi [4]). Beinahe sämmtliche Barone des Landes gehörten zu den Glaubigen der Sekte und gewährten deren Häuptern und Lehrern öffentlichen und wirksamen Schutz [5]). In allen Schlössern waren diese mit Freuden willkommen; sie hielten daselbst ihre religiösen Versammlungen, ihre Predigten, die Feierlichkeiten des Consolamentum, und die Bewohner, die man sich oft nicht anders vorstellt als um einen wandernden Troubadour sich drängend und begierig seinen Gesängen lauschend, versammelten sich mit noch weit mehr Eifer um die katharischen Prediger, und nahmen mit Andacht ihre Worte auf. Die vornehmsten Herren liessen sie an ihren Mahlzeiten Theil nehmen, und erwiesen ihnen überhaupt die ausgezeichnetsten Ehrenbezeugungen. Als einst Olivier de Cuc, Ritter von Auriac, dessen eigner Vater, Peter Raymund, zu den Vollkommnen gehört hatte, dem Katharerbischofe von Toulouse, Gaucelin, begegnete, stieg er ehrerbietig von seinem Pferde herab und bot es ihm an. Die Ritter schenkten den Ketzern Kleider und Betten, versahen sie mit Nahrungsmitteln, machten

---

[1]) Histoire de la croisade contre les hérétiques Albigeois, en vers provençaux, publ. par Fauriel. Paris, 1837, in 4°; S. 4. V. 33 — 36.

[2]) „Condomana haeresis;“ Ermengaudus, Opusculum contra haereticis; bei Gretser, Opera, Th. XII, B. II, S. 226.

[3]) Caesarius Heisterb., o. c., S. 382.

[4]) Innocenz III. an den Cardinal de Sa. Prisca, 1200; Lib. III, ep. 24; bei Bréquigny, Th. II, B. I, S. 27.

[5]) Petr. Vall. Cern., o. c., S. 555; — Guil. de Pod. Laur., o. c., S. 667, 672.

Digitized by Google

ihnen reiche Vermächtnisse, und forderten ihnen keine Steuern ab [1]). Sie vertrauten ihnen die Erziehung ihrer Kinder an; so war z. B. der Vollkommne Matthieu der Lehrer der Söhne des Ritters Bernard Daide im Schlosse Pradelles; viele ärmere Edelleute, die vielleicht sonst der Sekte fremd geblieben wären, überliessen ihr den Unterricht und die Versorgung ihrer Kinder [2]); manche sogar liessen ihre Söhne in ihrer frühen Jugend schon in die Sekte aufnehmen, um sie zu Lehrern und Bischöfen bilden zu lassen. [3]).

Die Sekte hatte nicht nur zahlreiche Gläubige in den adeligen Familien des Landes; es gehörten auch viele Glieder selbst aus den höchsten Häusern zu der Klasse der Vollkommnen; merkwürdig ist, dass in dem Lande wo die „heitere Kunst" der Troubadours in so hohem Grade blühte, und der Dienst der Damen vor allem zu den ritterlichen Tugenden gehörte, besonders viele Frauen der Welt entsagten, um sich dem strengen Leben der Vollkommnen zu widmen; um 1203 wurde zu Fanjaux Esclarmunde, Gattin Jourdain's, Herrn von Lisle-Jourdain, und Schwester des Grafen von Foix, durch das Consolamentum unter die Vollkommnen aufgenommen [4]), zu welchen auch die Mutter dieses letztern, Philippa von Aragonien, gehörte.

Die vorzüglichsten Beschützer der Katharer waren Raymund-Roger, Vicomte von Béziers und Carcassonne, Sohn jener Adelaide von Toulouse, welche im Jahre 1181 ihr Schloss Lavaur gegen ein Kreuzheer vertheidigt hatte; Gasto VI., Vicomte von Béarn; Gerald IV., Graf von Armagnac; Bernard IV., Graf von Cominges; Raymund-Roger, Graf von Foix. Die Besitzungen Wilhelms VIII., Grafen von Montpellier, waren allein von Ketzern frei; dieser Herr war ein eifriger Vertheidiger des Papstes, und that Alles um die Häresie von sich und seinen Unterthanen fern zu halten [5]). Da-

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 667.

[2]) Theodoricus de Apoldia, Vita S. Dominici; in Act. Sanctt., Aug., B. I, S. 569; — Humbertus de Romanis, de eruditione praedicatorum; in der Biblioth. Patrum Maxima, B. XXV, S. 480.

[3]) Der Ritter Matfred von Poalhac wurde im 14. Jahre in die Sekte eingeweiht; da er Fähigkeiten zeigte, sollte er Studien machen, um einst Prediger zu werden. Später kehrte er zur Kirche zurück.

[4]) Histoire générale du Languedoc; B. III, Preuves, Nro. 263, S. 437.

[5]) Alanus, adversus haereticos; Prologus ad Principem Montisvessulani: . . . „Cum inter universos mundi principes te videam specialiter indutum armis fidei christianae, nec navicula Petri inter tot tumultuantes huius seculi procellas deserere videatur . . .“

Digitized by Google

gegen fand diese einen desto entschiednern Anhänger in der Person des Grafen von Toulouse, welchen auch die Kirche mit der meisten Bitterkeit angeklagt und gegen den der Kreuzzug mit der meisten Heftigkeit gewüthet hat. Im Jahr 1194 war Raymund VI. seinem Vater nachgefolgt; bereits zwei Jahre nachher wurde von Coelestin III. der Bann über ihn ausgesprochen, wegen der Gewaltthaten die er gegen Klöster und Kirchen verübte; Innocenz III. jedoch gewährte ihm 1198 die Absolution. Raymund war ein Mann von ausgezeichneten Gaben; kriegerischer Muth mit poëtischem Talente verbunden machte ihn zu einem vollkommnen Ritter. Seine katholischen Gegner, die ihn den Sohn des Verderbens, den Erstgebornen Satans, den Pfuhl aller Laster nannten [1]), haben ihm grosse Unsittlichkeit vorgeworfen; allein manches mag auf die Rechnung ihrer Erbitterung zu setzen sein. Er war der mächtigste Fürst im Süden Frankreichs; fünfzig Städte, mehr wie hundert Ritter folgten seinen Fahnen; sein Hof war der glänzendste jener Gegenden; zahlreiche Troubadours besangen seine Tapferkeit und seine Grossmuth. Seine Stellung der Kirche gegenüber war nicht immer dieselbe; in der Folge hat er sich, sei es aus Mangel an Entschlossenheit, oder in der Hoffnung sein Land vor dem Unglück des Kriegs zu bewahren, Vieles gefallen lassen, um seinen Gehorsam dem römischen Stuhl zu bezeugen; allein es ist offenbar, dass er, wenigstens bis zum Ausbruche des Kreuzzugs, in genauer Verbindung mit den Katharern stand. Auf seinen Reisen und Kriegsfahrten waren beständig einige ihrer Lehrer in seinem Gefolge, um ihm, im Fall einer Krankheit oder einer tödtlichen Verwundung, noch vor seinem Ende den heiligen Geist mitzutheilen; unzählige Male wohnte er ihren Versammlungen bei, die er Nachts in seinem eignen Schlosse halten liess; er kniete nieder bei ihren Gebeten, liess sich von ihnen den Segen und den Friedenskuss geben. Seinen Sohn wollte er zu Toulouse von ihnen erziehen lassen; seine Ritter und Vasallen munterte er zur Nachahmung seines Beispiels auf. Selbst vor römischen Geistlichen scheute er sich nicht, seine Abneigung gegen ihre Kirche und seine katharischen Ueberzeugungen auszusprechen [2]).

---

[1]) Petr. Vall. Cern., S. 560.

[2]) Petr. Vall. Cern., o. c., S. 559, 560. Einst als Raymund vergebens etwas erwartet hatte, soll er ausgerufen haben: man sieht wohl dass der Teufel diese Welt geschaffen hat, denn nichts darin geschieht unsern Wünschen

Digitized by Google

Unter solchem Schutze nun lebten die Katharer, zu Ende des zwölften und zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, im südlichen Frankreich frei und öffentlich, und waren vollständig organisirt. Das Land war damals in mehrere Bisthümer getheilt: die von Toulouse, von Alby, von Carcassonne, von Agen. Gaucelin war Bischof von Toulouse; Sicard Cellérier, Bischof von Alby, zu Lombers wohnend [1]); Bernsard von Simorre, Bischof von Carcassonne [2]). In den Städten und den festen Schlössern hatten sie eigene Häuser, hospitia, wo sie ihre religiösen Versammlungen und Schulen hielten, wo die das Land durchreisenden Lehrer Wohnung und Nahrung fanden, wo den zu den kirchlichen Aemtern sich Vorbereitenden Unterricht ertheilt, und wo die gemeinsame Kasse aufbewahrt wurde, aus der die Reisenden oder die Ausgewanderten Unterstützung erhielten. Guillabert von Castres, damals Filius major des Bischofs von Toulouse, und einer der einflussreichsten Prediger der Sekte, stand solchen Häusern in den Schlössern S. Paul und Fanjaux vor; zu Montréal, und in der Nähe dieser Stadt, waren deren mehrere: dem einen standen Bernard Col de Fi und Arnold Guiraud vor, einem andern Arnold Ferraut, einem dritten Duranti. Peter von Belestar hatte eines zu Gaian, in der Diöcese von Toulouse; hier predigte auch Raymund Imbert. Zu Avellanet waren gleichfalls solche Häuser. Auch zu Cervian, Diöcese von Béziers, war ihnen von dem Ortsherrn gestattet worden, eine Schule zu eröffnen und gottesdienstliche Versammlungen zu halten [3]). Den bedeutendsten der übrigen Orte, wo Glaubige wohnten, standen Diaconen vor, welche häufig das Land durchreisten, um in den Burgen und Dörfern zu predigen. Wilhelm Ricard war Diaconus zu S. Paul; Raymund Aymeric, zu Villemur, dessen Schlossherr, Arnold, zu den eifrigsten Beschützern der Sekte und den ergebensten Freunden des Grafen von Toulouse gehörte [4]); Isarn Capel versah das Diaconat von Caraman, Raymund Mercier das von

gemäss. Ein andermal, als er mit einem katholischen Kaplan Schach spielte, sagte er zu demselben: der Gott Mosis, an den ihr glaubt, wird euch bei diesem Spiel sicher nicht helfen; möge dieser Gott mir nie beistehn!

[1]) Guil. de Pod. Laur., o. c., S. 669.

[2]) Benoist, Histoire du Albigeois et du Vaudois. Paris, 1691, in 12°; B. I, Preuves, S. 270; — Petr. Vall. Cern., o. c., S. 562.

[3]) Benoist, o. c., B. I, S. 122.

[4]) Histoire de la croisade etc., publ. par Fauriel; passim.

Digitized by Google

Mirepoix [1]). Der Diaconus Albert Hot predigte im Schlosse Cabaret, Bernard Fresel zu Auriac [2]), Peirota von Clermont und Raymund Agulier zu Tarascon und im Schlosse Durfort [3]). Einer der vorzüglichsten Lehrer war Theoderich, früher Wilhelm genannt und Kanonikus zu Nevers, Neffe des im Jahr 1200 zu Nevers als Katharer verbrannten Ritters Evrard, nach dessen Tode er sich in den Süden geflüchtet hatte, wo er bald wegen seiner grossen Gelehrsamkeit bei der Sekte in hohe Achtung und später zum Amte eines Bischofs kam [4]). Vielleicht ist er der Tetricus, den Moneta als einen scharfsinnigen Vertheidiger des katharischen Systems darstellt, und auf dessen Schriften er bei Widerlegung dieses letztern mehrmals Rücksicht nimmt [5]).

Seit Anfang des dreizehnten Jahrhunderts gab es ferner auch Häuser wo Frauen, die unter die Vollkommnen waren aufgenommen worden, zusammenwohnten, gewöhnlich unter der Leitung eines Diaconus oder eines Predigers. Diesen Frauen, die eine eigene, klösterliche Kleidung trugen, vertrauten viele, besonders ärmere Edelleute, ihre Töchter an, theils um sie blos zu erziehen, theils auch um sie zur Einweihung in die Sekte vorzubereiten [6]). Die Glaubigen versahen sie mit Brod, Früchten, Fischen, Gemüse, den einzigen Nahrungsmitteln, die den Vollkommnen gestattet waren. Personen jeden Standes kamen häufig sie zu besuchen, und die ihnen als Vollkommnen gebührende Ehrerbietung zu erweisen; sie hatten, gleichwie die Männer, das Vorrecht das Consolamentum zu ertheilen, nirgends wird aber gesagt, dass sie auch gepredigt hätten. Solche Häuser waren zu Fanjaux, zu Gaian, zu Montréal, zu Mirepoix [7]). Es werden viele Namen von Frauen genannt, die in denselben zusammenlebten; Arnaude de la Motte, von Montauban, Wilhelmine von Tonneins, Mutter des Ritters Wil-

---

[1]) Histoire générale du Languedoc; B. III, Preuves, Nro. 264; S. 438.

[2]) Ebendas., Nro. 263, S. 436.

[3]) Ebendas., Nro. 229, S. 392.

[4]) Petr. Vall. Cern., o. c., S. 558.

[5]) Libri V. adv. Catharos et Waldenses, ed. Ricchini; Rom., 1743, in fol.; S. 71, 79.

[6]) Vgl. Vita S. Dom., in Act. Sanct., Aug., B. I, S. 569; — Humbertus de Romanis, l. c., S. 480.

[7]) An letzterm Orte wohnte, um 1206, Philippa von Aragonien, mit andern vollkommnen Frauen zusammen.

Digitized by Google

helm Assalit und ihre Tochter Lombarde, Fabrissa von Mazariol, Auda, Mutter des Ritters Isarn von Fanjaux, Fais, Mutter Sicard's von Durfort, gehörten zu den eifrigsten dieser katharischen Schwestern. Selbst in die katholischen Frauenklöster war die Ketzerei eingedrungen; es wird berichtet, dass die ganze, aus 16 Nonnen bestehende Bevölkerung eines Klosters, obgleich sie das Ordenskleid beibehalten hatte, zu der Sekte gehörte. Diese hatten überdies ihre eignen Begräbnissplätze, da die bei den Kirchen ihr verschlossen waren [1]).

Der Hauptsitz der Katharer Südfrankreichs war Toulouse; in dieser Stadt zählten sie von Alters her die meisten Mitglieder [2]). Toulouse war der Mittelpunkt, von wo aus sich die katharische Lehre im Lande verbreitete; dahin kamen sowohl die Fürsten als die Häupter der Sekte, um sich mit den vornehmsten Brüdern zu berathen. Von Toulouse aus wurden Missionare in die benachbarten spanischen Provinzen, nach Aragonien, Catalonien, Leon geschickt, wo sie einige Zeit lang zahlreiche Anhänger fanden [3]). Die angesehnsten Bürger der reichen Städte gehörten zu den Glaubigen, und trotzten in ihren mit Thürmen versehnen, burgähnlichen Häusern [4]) den ohnmächtigen Drohungen der Kirche. Vergebens suchte der Bischof Fulcrand (gest. 1200) sich ihnen entgegenzustellen; ihre Zahl in der Stadt war so gross, dass kein Zehnten mehr in die bischöfliche Kasse floss; selbst in der Umgegend konnte sich Fulcrand nicht zeigen, ohne sich von einer Schutzwache begleiten zu lassen [5]). Man würde allerdings zu weit gehn, wenn man behaupten wollte, sämmtliche Einwohner von Toulouse und des Südens überhaupt haben der katharischen Sekte angehangen; denn ausserdem dass es viele Waldenser im Lande gab, fanden sich auch Viele, die sich nicht von der römischen Kirche trennten. Allein selbst auf die grosse Mehrzahl dieser letztern,

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 667; — Cimiterium haereticale; in den Inquis.-Protokollen, sehr oft.

[2]) Petr. Vall. Cern., S. 555.

[3]) Solche Missionare waren Hugo, ein Schmied von Toulouse (Caesarius Heisterb., S. 378; — Vgl. Petr. Vall. Cern., S. 560); und besonders Arnold, ein thätiger Schriftsteller (Lucas Tudensis, de altera vita etc.; Ingolst., 1612, in 4°; S. 182, und España Sagrada, B. XXXV, S. 295).

[4]) „... Trecentas domus turrales quae in villa erant ..." Chronicon Turonense, in dem Recueil des hist. de France, B. XVIII, S. 310.

[5]) Guil. de Pod. Laur., S. 670.

Digitized by Google

überhaupt auf die Gesinnung der gesammten Bevölkerung, hatte die Häresie ihren Einfluss ausgeübt. So wie die Ketzer sich unter dem Schutze des herrschenden Strebens nach Unabhängigkeit weiter ausgebreitet hatten, so hatten auch sie wieder zur Erhaltung und festern Begründung dieses Strebens beigetragen; der Geist des Widerstandes gegen Rom hatte sich auch den Katholiken mitgetheilt; es gab Troubadours, welche laut ihren katholischen Glauben bekannten, aber dennoch in heftigen Worten den römischen Stuhl und seine Priester angriffen; und während des Kreuzzugs stand der ganze Süden auf, um die Freiheit des Landes gegen die Römlinge, die falschen Pilger des Nordens [1]) zu vertheidigen. Da ferner den Gläubigen der Sekte Arbeitsamkeit und Sparsamkeit zur strengen Pflicht gemacht wurden, so trugen auch sie zum blühenden Reichthum des Languedoc bei; man kann daher sicher auch der von ihnen ausgehenden freiern Richtung und dem von ihnen beförderten äussern Wohlstande es zuschreiben, dass Literatur, Poësie, Kunst, überhaupt jede feinere Bildung immer grössere Fortschritte machten, und so den Kontrast zwischen dem südlichen und dem nördlichen Theile Frankreichs erweiterten.

Seit dem im Jahre 1181 von dem Legaten Cardinal Heinrich von Albano angeführten Kreuzzuge, waren gegen die Katharer im südlichen Frankreich keine entschiedene Massregeln ergriffen worden. Zwar hatte, wenig Jahre vor Innocenz des Dritten Erwählung, der Legat Meister Michael zu Montpellier eine Synode gehalten, und den Erzbischöfen und Bischöfen des Landes die strenge Ausführung der Dekrete des letzten Lateranconcils (1179) gegen die Ketzer eingeschärft [2]). Allein aus dem bisher Gesagten geht zur Genüge hervor, wie wenig diese Vorschrift gefruchtet hatte. Die Sekte bestand öffentlich und ungehindert neben der Kirche; die Prälaten dieser letztern hatten sogar geschienen den Ketzern ein gewisses Recht zuzugestehn, indem sie ihnen, wie schon bei der Zusammenkunft von Lombers, im Jahre 1161, öffentliche Unterredungen über die streitigen Lehren gestatteten. Zu Ende des Jahrhunderts, und besonders in den ersten Jahren des folgenden, fanden mehrere solche Religionsgespräche statt; die römische Geistlichkeit musste sich sogar gefallen lassen, dass zu den Schieds-

[1]) Les romieus, les bourdonniers, la fausse croisade; häufig in den Gedichten der Troubadours.

[2]) Im Jahr 1195; bei Mansi, B. XXII, S. 671.

Digitized by Google

richtern, die über den Werth der von beiden Seiten vorgebrachten Gründe urtheilen sollten, sowohl Ketzer als Katholiken gewählt wurden. Zuweilen wollten die Bischöfe die Theilnahme an solchen Conferenzen verweigern, überzeugt von der Unmöglichkeit die tiefgewurzelte Häresie auszurotten. Als Wilhelm, katholischer Bischof von Alby, einst zu Lombers war, wo Sicard Cellérier, der katharische Bischof des nemlichen Sprengels, öffentlich wohnte, drangen die Ritter und Bürger des Orts in ihn mit letzterm zu disputiren. Wilhelm verweigerte es zuerst, aus dem Grunde, weil das Gespräch doch ohne Wirkung bleiben würde; auf erneuertes Dringen entschloss er sich jedoch, und disputirte lange mit Sicard über die Natur Gottes, über den Ursprung des alten Testaments und ähnliche Fragen; er erklärte zwar seinen Gegner für einen Ketzer, bekehrte indessen keinen von dessen Anhängern, und hatte nicht Macht genug ihn zu hindern, fortwährend zu Lombers zu residiren [1]). Ebensowenig fruchteten die, übrigens in sehr geringer Zahl gegen den Katharismus gerichteten Schriften; ein Meister Alanus widmete der Widerlegung desselben einen Theil seines die verschiednen Gegner der Kirche bekämpfenden Werkes [2]); da dieses

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 669.

[2]) Der vollständige Titel dieses Werkes ist: Summa quadripartita contra Haereticos, Waldenses, Judaeos et Paganos. Die zwei ersten Bücher wurden, in sehr incorrectem Texte, von J. Masson herausgegeben, Paris, 1612, in 8°; und besser von C. de Visch, in den Werken des Alanus de Insulis, Antwerpen, 1654, in fol., S. 199 u. f. Dieser nemliche Gelehrte gab später auch die beiden letzten Bücher heraus, in seiner Bibliotheca Scriptorum Cisterc., Cölln, 1656, in 4°, S. 411 u. f. Manuscripte des Ganzen befinden sich zu Paris und zu Basel. Gewöhnlich wurde das Werk dem bekannten Scholastiker Alanus de Insulis zugeschrieben; dagegen streitet aber 1) die Zueignung an den Grafen Wilhelm von Montpellier; wie wäre der im Norden wohnende Alanus de Insulis dazu gekommen, einem südlichen Fürsten sein Buch zu widmen? 2) der Umstand, dass die Katharer nur mit dem Namen haeretici bezeichnet, und als solche von den Waldensern unterschieden werden; dies war der allgemeine Gebrauch im südlichen Frankreich, und sonst nirgends; Wilhelm von Tudela sagt: „Eretges e Sabatatz" (Hist. de la croisade, etc., S. 14, Vers 169); Concil von Narbonne, 1233, can. 29, bei Mansi XXIII, S. 364; in den Inquis.-Akten immer; 3) der ganze Ton des Werks, der einen Verfasser verräth, der unter denen lebt, gegen die er schreibt; 4) die Widerlegung einiger Lehren, die bei den südfranzösischen Katharern populärer waren als anderswo. Vermittelst einer geistreichen Combination wollen zwar die Verfasser der Histoire littéraire de la France, B. XVI, S. 396 u. f., erklären, wie dennoch Alanus de Insulis der Verfasser sein konnte. Wir sind aber eher geneigt die Hypothese des Hrn. Ravaisson anzunehmen, der

Digitized by Google

jedoch in lateinischer Sprache abgefasst war, so konnte es bei den meisten Mitgliedern der Sekte selbst nur von geringer Wirkung sein. Mehr Einfluss hätte in dieser Rücksicht eine andre Schrift haben können, wenn das für den populären katharischen Dualismus und den Widerstand gegen die römischen Priester leicht gewonnene Volk überhaupt einer Widerlegung zugänglich gewesen wäre; es war dies der in provençalischer Sprache von dem Troubadour Peter Raymund von Toulouse geschriebene Traktat gegen den Irrthum der Arianer; so nannte man damals zuweilen die Katharer; leider ist dieses Werk nicht auf unsre Zeiten gekommen.

Unter solchen Umständen bestieg, im Jahr 1198, Innocenz III. den päpstlichen Thron. Es ist nicht zu läugnen, dass damals nicht nur der katholischen Kirche, sondern dem wahren Christenthum selbst, im südlichen Frankreich, und überhaupt im südlichen Europa, von Seiten der Katharer ernstliche Gefahr drohte. Beinah ganz Oberitalien war ihnen zugethan; sogar im Kirchenstaate zählten sie Anhänger in Menge, ja bis nach Rom selbst waren sie vorgedrungen, und hatten unter den Augen des Papstes Schulen eröffnet; in den reichen Städten Dalmatiens hatten sie blühende Gemeinden; ganz Bosnien, den Ban Kulin an der Spitze, folgte ihrer Lehre; in Slavonien, der Bulgarei, bis nach Constantinopel hin, bestanden katharische Kirchen. Mit Recht konnte daher der Abt Joachim sie zu den gefährlichsten Feinden der Kirche rechnen [1]), und man darf es einem für die Macht des römischen Stuhls begeisterten Papste, wie Innocenz III, nicht verdenken, wenn er sich vornahm die katharische Sekte mit mehr Nachdruck als je zu bekämpfen. Freilich hat er dabei nicht mit geistigen Waffen allein gekämpft, sondern den weltlichen Arm zur Hülfe genöthigt, und in seiner Leidenschaft über Frankreich besonders namenloses Unglück herbeigeführt.

Kaum war Innocenz Papst geworden, als ihn der Erzbischof von Auch von den Fortschritten der Häresie im südlichen Frankreich benachrichtigte. Alsobald forderte er diesen Prälaten auf, im

---

das Werk einem Meister Alanus glaubt zuschreiben zu können, dessen Zuname de Podio ihn als dem Süden angehörend bezeichnet. Von diesem Alanus de Podio besitzt die Bibliothek von Avranches ein theologisches Manuscript. S. Rapport sur la bibliothèque de l'Ouest; Paris, 1841, in 8°; S. 157.

[1]) Interpretatio in Hieremiam prophetam. Venedig, 1525, in 4°; fol. 37, 39, 42, u. s. w.

Digitized by Google

Einverständniss mit den übrigen Bischöfen, Massregeln zu ergreifen, um die Katharer aus dem Lande zu verjagen, und im Nothfalle selbst den Beistand des weltlichen Schwerdtes dazu anzurufen [1]). Zu gleicher Zeit sandte er die Cisterciensermönche Reinerius und Guido als seine Legaten nach Frankreich, mit unbeschränkten Vollmachten gegen die Ketzer und ihre Anhänger und Beschützer, und mit dem Befehl an die Bischöfe ihnen in Allem beizustehn, was sie in diesem Bezuge vornehmen würden [2]). Es scheint jedoch, dass Innocenz die Gefahr noch nicht für so dringend hielt; denn kurz darauf liess er die Ritter und das Volk des Südens zum Kreuzzug nach Palästina auffordern, und suchte namentlich den Grafen von Toulouse dazu zu bewegen, damit dieser dadurch seine frühern Frevel gegen die Kirche auslöste [3]). Dieser Ruf fand jedoch wenig Gehör; noch weniger Erfolg hatten die Bemühungen der Legaten gegen die Ketzer. Bruder Reiner, von einer besondern Mission in Spanien zurückgekehrt [4]), war vergebens mit erweiterten Vollmachten versehn worden [5]); vergebens hatte der Papst die Prälaten zu grösserer Thätigkeit aufgefordert [6]): die Geschichte weiss nichts von irgend einer Niederlage, die dadurch der Sekte wäre beigebracht worden [7]). Im Jahre 1200 ersetzte Johann von S. Paul, Cardinal von Sancta-Prisca, den Bruder Reiner als Legaten; er hatte den Auftrag das, im vorhergehenden Jahre, von Innocenz gegen die Katharer von Viterbo erlassene scharfe Dekret [8]), durch welches die Anhänger und Beschützer der Ketzer aller ihrer bürgerlichen und kirchlichen Rechte und Aemter, so wie ihrer Güter beraubt werden sollten, auch in Frankreich zur Ausübung zu bringen [9]). Allein auch diesmal, obgleich Innocenz den Grafen Wilhelm von Montpellier aufgefordert hatte dem Legaten mit aller Macht beizustehn, wurde nichts ausgerichtet. Die Gefahr für die Kirche wurde sogar in dieser Zeit noch vergrössert, durch die

[1]) 1. April 1198. Lib. I, ep. 81; ed. Baluz., B. I, S. 44.

[2]) 21. April 1198. Lib. I, ep. 94; ebendas., S. 50.

[3]) 15. August 1198. Lib. I, ep. 397; ebendas., S. 233.

[4]) Ebendas., ep. 165; S. 88.

[5]) 12. Juli 1199; Lib. II, ep. 122; ebendas., S. 420.

[6]) Lib. II, ep. 123; S. 420.

[7]) Histoire générale du Languedoc, B. III, S. 132.

[8]) Lib. II, ep. 1; Baluz., B. I, S. 335.

[9]) Histoire gén. du Languedoc, B. III, S. 132.

Digitized by Google

unter den Katholiken von Toulouse entstandene Entzweiung wegen der Wahl eines neuen Bischofs; lange dauerte dieser ärgerliche Streit, der nicht wenig die Gegner der Kirche in ihrer Abneigung bestärken musste, und der mit der Wahl Raymunds von Rabastens, eines dem Grafen von Toulouse ergebenen Geistlichen endigte [1]. Gegen das Ende von 1203 bestellte Innocenz von Neuem zwei Cisterciensermönche zu seinen Legaten, die Brüder Raoul und Peter von Castelnau [2], welcher letztere schon vorher, während kurzer Zeit, Reiner's Gefährte gewesen war [3]. Allein die unbegränzten Vollmachten, die der Papst ihnen nicht nur gegen die Ketzer, sondern auch gegen die nachlässigen unter den Bischöfen verlieh, und die an diese letztern ergangene Aufforderung den Legaten zu schwören ihnen unbedingt Folge zu leisten, hemmten ihr Werk statt es zu fördern. Die hiedurch in ihrer gewöhnlichen Jurisdiction beeinträchtigten Bischöfe fühlten sich beleidigt, und verweigerten mehrmals den beiden Mönchen ihre Mitwirkung. Peter und Raoul begannen ihr Amt zu Toulouse; sie liessen die Consuln und die vornehmsten Bürger schwören den katholischen Glauben zu halten und zu vertheidigen; zuvor jedoch hatten sie selbst, im Namen des Papstes, die Freiheiten der Stadt bestätigen und erklären müssen, dass der geleistete Eid diesen Freiheiten keinen Eintrag thun dürfe [4]. Die Einwohner von Toulouse hielten indessen wenig an dem abgenöthigten Eid; sie fuhren fort den Katharern anzuhängen, und ihre nächtlichen Versammlungen zu besuchen, die selbst während der Anwesenheit der Legaten nicht unterbrochen wurden [5]. Der Graf Raymund sollte gleichfalls aufgefordert werden, die Ketzer aus seinem Lande zu vertreiben; die Legaten, um ihn dazu zu bewegen, begehrten den Beistand des Erzbischofs Béranger von Narbonne und mehrerer Bischöfe; allein diese weigerten sich in dieses Begehren sich zu fügen, worauf Béranger, von den Legaten verschiedner schwerer Vergehen angeklagt, und der Bischof von Béziers von ihrem Amte suspendirt wurden [6].

---

[1]) Ebendas., S. 132 u. f.

[2]) Guil. de Pod. Laur., S. 671.

[3]) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 131.

[4]) Catel, Histoire des comtes de Tolose. Toulouse, 1623; in fol.; S. 236.

[5]) Petr. Vall. Cern., S. 555.

[6]) Innoc. Epist. Lib. VI, ep. 242 und 243; bei Bréquigny, B. II, Th. I, S. 436 u. f.; Lib. VII, ep. 75, B. II, Th. II, S. 501.

Digitized by Google

Um diese Zeit (Februar 1204) kam Peter, König von Aragonien, von dem damals mehrere Theile des südlichen Frankreichs abhingen, nach seiner Grafschaft Carcassonne; in dieser Stadt berief er, in Beisein der beiden Legaten und des Bischofs, eine Versammlung zuerst von Waldensern, welche als Ketzer erklärt wurden, und hierauf von Katharern; es erschienen 13 von ihnen, den Bischof Bernhard von Simorre an der Spitze; eben so viel Katholische wurden ihnen entgegengestellt. Nachdem Bernhard von Simorre ihre Lehre auseinandergesetzt, erklärten die Legaten dieselbe für ketzerisch, worüber der König ein eigenes Document ausfertigen liess; die Katharer wurden jedoch ungefährdet entlassen [1]). Bald darauf machte Peter von Aragonien, den Innocenz ermächtigt hatte was er von den Ländern der Ketzer erobern würde, frei zu besitzen, einen Streifzug gegen die Katharer im Albigeois, und bemächtigte sich ihres Schlosses Lescure [2]).

Indessen blieben im Ganzen die Bemühungen der Legaten immer noch ohne bedeutendes Resultat; bei der Fruchtlosigkeit ihrer Arbeit begann ihnen der Muth zu sinken, so dass der Papst sie zu erneuertem Eifer antreiben musste; zugleich gesellte er ihnen einen dritten Legaten bei, den später so fürchterlich berühmt gewordenen Abt von Citeaux, Arnold Amalrich [3]). Innocenz glaubte noch mehr jetzt thun zu müssen: er befahl seinen Abgesandten in Frankreich einen Kreuzzug zu predigen [4]); er selbst schrieb an den König Philipp August, er möge seinen Vasallen befehlen den Legaten zur Ausrottung der Ketzerei beizustehn; damit er nicht umsonst das Schwerdt zu tragen scheine, solle er mit Macht zur Hülfe dessen aufstehn, dessen Kleid in Frankreich einen tiefen Riss bekommen, dessen Weinberg von Füchsen verwüstet, und dessen Schafe der Verfolgung der Wölfe ausgesetzt seien; zur Abbüssung seiner eignen Sünden solle er daher die Waffen ergreifen; der nemliche Ablass wie für den Zug gegen die Sarazenen,

---

[1]) Benoist, o. c., B. I, Preuves, S. 270; — Compayré, Etudes historiques et Documents inédits sur l'Albigeois etc. Alby, 1841; in 4°; S. 227; — Histoire de la croisade etc., publ. par Fauriel, S. 4, V. 45 u. f.

[2]) Innoc. Epist. Lib. VIII, ep. 94; bei Bréquigny, B. II, Th. II, S. 735; Lib. IX, ep. 103, ebendas., S. 922. — Vgl. Hist. gén. du Lang., B. III, S. 140.

[3]) Lib. VII, ep. 76; bei Bréquigny, B. II, Th. II, S. 503.

[4]) Ebendaselbst.

Digitized by Google

sei ihm und seinen Kriegern verheissen; überdies möge er das ganze Land der Ketzer seinem eignen Domäne einverleiben [1]). Mehrmals noch wiederholte Innocenz diese dringenden Aufforderungen [2]); allein Philipp August hielt es für klug ihnen keine Folge zu leisten. Inzwischen hatten zwar die Legaten von dem Grafen von Toulouse den Eid erhalten, die Ketzer aus seinem Gebiete zu vertreiben [3]); allein da sie selbst durch ihre Strenge gegen die in ihrem Amte fahrlässigen Bischöfe, beinahe die gesammte höhere Geistlichkeit des Landes gegen sich aufgebracht hatten, und sich daher die Mitwirkung derselben entzogen, so wankten sie von Neuem, und begehrten von dem Papste ihres Amtes entbunden zu werden [4]). Allein Innocenz war nicht geneigt ihren Bitten nachzugeben; er feuerte sie vielmehr an ihr Werk nicht zu verlassen, indem er ihnen den himmlischen Lohn vorhielt, der sie für ihre zum Ruhme Gottes übernommenen Arbeiten und Mühen erwarte [5]). Sie fuhren daher in ihrem unfruchtbaren Werke gegen die Ketzer fort. Ihr erster Erfolg war die Absetzung Raymund's von Rabastens, und die Wahl Foulques von Marseille zum Bischof von Toulouse. Foulques, nachdem er als Troubadour ein ziemlich wüstes Leben geführt und nach dem Tode seiner Maitressen in ein Kloster gegangen war, brachte in sein kirchliches Amt die nemlichen heftigen Leidenschaften mit, die sein früheres Leben getrübt hatten [6]); kaum war er zum Bischofe gewählt, so vergass er auch alle Beweise von Wohlwollen, die ihm von Raymund V. und Alphons I. von Aragonien erzeigt worden waren, als er noch als Sänger an ihren Höfen verweilte; von jetzt an sah er in ihren Söhnen Raymund VI. und Peter II. nur ketzerische, gegen die Kirche rebellische Fürsten, obgleich Raymund sich nicht weigerte ihn als Bischof anzuerkennen [7]). Zwar wagte er es anfangs nicht,

---

[1]) 28. Mai 1204; Lib. VII, ep. 79; bei Bréq., B. II, Th. II, S. 506.

[2]) 16. und 26. Januar 1205; Lib. VII, ep. 186 und 212; bei Bréq., l. c., S. 611 und 629.

[3]) Guil. de Pod. Laur., S. 671.

[4]) Arnold Amalrich an Innoc. III, bei Manrique, Annales Cistercienses, B. IV, S. 225.

[5]) 25. Januar 1205, an Peter von Castelnau; Lib. VII, ep. 210; bei Bréquigny, B. II, Th. II, S. 628.

[6]) S. über ihn Histoire littéraire de la France, B. XVIII, S. 588 u. f.

[7]) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 143.

Digitized by Google

der grossen Zahl der Katharer wegen, sich in Toulouse öffentlich zu zeigen; nicht einmal seine Pferde konnte er ohne Schutzwache zur Tränke schicken [1]); allein dies hinderte ihn nicht, sondern feuerte ihn vielmehr an Alles zur Ausrottung der ihm verhassten Ketzer aufzubieten. Die Legaten gründeten deswegen grosse Hoffnungen auf ihn; Peter von Castelnau, als er die Wahl erfuhr, erhob er seine Hände gen Himmel und dankte Gott, dass er der Stadt Toulouse einen solchen Bischof gegeben [2]); diese Hoffnungen wurden auch nicht getäuscht: Foulques wurde einer der unerbittlichsten Feinde der Albigenser; er spielte in dem Kreuzzuge eine der hässlichsten Rollen; er war es, der immer die heftigsten Massregeln gegen Toulouse und den Grafen anrieth, und dessen Fanatismus selbst den des Abts Arnold überbot.

Als die Legaten sich bei dem Papste über ihren geringen Erfolg beklagt hatten, hatte er sie aufgefordert eine gewisse Anzahl von Mönchen auszuwählen, um ihnen in der Predigt gegen die Ketzerei beizustehn [3]). Auf dieses hin beschied Arnold zwölf Aebte und mehrere Mönche aus verschiedenen Cistercienserklöstern. Als diese angelangt waren, machte sich die ganze Gesellschaft auf, um die Bekehrung der Ketzer mit Eifer zu betreiben. Allein ihr Aufzug war wenig geeignet das Gelingen dieses Werks zu sichern: sie durchzogen das Land mit reichen Kleidern angethan, auf Pferden, von zahlreicher Dienerschaft gefolgt; welchen Eindruck musste dies aber auf Leute hervorbringen, die man auch darum als Ketzer anklagte, weil sie der römischen Geistlichkeit ihren Luxus und ihre Reichthümer zum Vorwurf machten? Seht, sagte das Volk, diese berittenen Priester, sie wollen uns von Christo, ihrem Herrn, predigen, der doch zu Fuss gegangen ist; sie, die Reichen, wollen uns predigen von Christo, der arm war; sie stehn in Ehren, und er war niedrig und demüthig [4]). So oft sie sich zum Predigen anschickten, warf man ihnen das schlechte Leben der Priester vor, so dass sie zuletzt selbst erkannten, sie mussten entweder von ihrem Unternehmen abstehn, oder damit anfangen die Sitten der Geistlichkeit zu bessern [5]). Völlig entmuthigt, waren sie daher fester

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 671.

[2]) Gallia christiana, B. XIII, S. 21.

[3]) Lib. IX, ep. 185; bei Bréquigny, B. II, Th. II, S. 1000.

[4]) Vita S. Dominici, in Act. Sanctt., Aug., B. I, S. 399.

[5]) Petr. Vall. Cern., S. 558.

Digitized by Google

entschlossen als je ihrem Amt zu entsagen, als sie, im Juli 1206, zu Montpellier mit dem von einer Mission zurückkehrenden Bischof von Osma, Diego von Azebes, und seinem Subprior Dominicus, einem Manne von strengen Sitten und feurigem Glaubenseifer, zusammentrafen. Schon auf einer frühern Reise hatte sich dieser letztere zu Toulouse mit der Bekehrung der Ketzer befasst [1]). Der Bischof von Osma suchte den gesunkenen Muth der Legaten und ihrer Gefährten wieder zu heben; als er aber sah mit welchem Gepränge sie einherzogen, hielt er ihnen das Beispiel der einfachen, apostolischen Lebensart der Katharer entgegen, wodurch diese auf das Volk einen um so tiefern Eindruck machten, je grösser die Gelderpressungen waren, welche die Prachtliebe der römischen Geistlichkeit nach sich zog. Er schilderte ihnen die Nothwendigkeit dieses Beispiel nachzuahmen, Diener und Pferde zurückzulassen, und zu Fuss, in einfacher Kleidung, nach der Weise der Apostel, das Land zu durchreisen [2]). Er selbst, von Eifer für die Kirche beseelt, gab ihnen das Vorbild; sein ganzes Gefolge, Dominicus ausgenommen, sandte er zurück, und schloss sich den Legaten an [3]). Neubeseelt verliessen sie dann Montpellier, um barfuss von Ort zu Ort zu gehn, und die Ketzer zu öffentlicher Discussion über ihre Lehre aufzufordern. Als die Häupter der Sekte diese Absicht erfuhren, beschlossen sie ihren Gegnern kühn entgegenzutreten und den Kampf anzunehmen; sie erklärten sich bereit ihre Lehren zu vertheidigen, machten aber die Bedingung, dass für jedes Gespräch Richter aus beiden Theilen gewählt, dass die Verhandlungen an sichern Orten, mit völliger Freiheit für alle Anwesenden zu kommen und zu gehn nach Belieben, gehalten, dass die zu besprechenden Gegenstände unter gegenseitiger Genehmigung festgesetzt, und es nicht gestattet würde von einer Frage zu einer andern überzugehn, bevor sie nicht erschöpft wäre, und dass endlich derjenige Theil, der seine Lehre nicht aus dem neuen Testament zu beweisen vermöge, für besiegt gehalten werden solle. Die Legaten sollen diese Bedingungen eingegangen sein [4]); der letzte Punkt hätte hingereicht sie stark zu machen, wenn sie selbst im Stande gewesen wären die von den Häretikern angegriffenen,

[1]) Acta Sancti., l. c., S. 395.

[2]) Ebendas., S. 547.

[3]) Petr. Vall. Cern., S. 558.

[4]) Perrin, Histoire des chretiens Albigeois. Genf, 1618, in 8°; S. 7.

dem römischen Katholicismus eigenthümlichen Sätze auf das neue Testament zu begründen. Die Katharer, als sie ihre Bedingungen stellten, waren allerdings über die Wahrheit und Schriftmässigkeit ihrer Lehre in einem Irrthum befangen; allein sie durften vor Allem auf die allgemeine, tief im Volke gewurzelte Abneigung gegen die römische Geistlichkeit zählen, und es ist ein Beweis von der Stärke der Sekte, dass die Legaten sich bewogen sahen die von ihr gemachten Bedingungen anzunehmen; die Zeit wo man die Ketzer verdammte ohne sie zu hören, war für jene Gegenden noch nicht gekommen.

Das erste dieser Gespräche, von dem berichtet wird, fand in dem Schlosse Verfeuil statt, mit den Katharern Pons Jordan, Arnold Arrufat und andern [1]). Man sprach über den Sinn mehrerer Stellen des neuen Testaments, welche die Katharer auf den bösen Gott anwandten, über die Vorstellung, die sie sich von dem guten Gott machten, u. s. w. Der Bischof Diego endigte die Unterredung mit den Worten: „Gott verdamme euch! ich habe mehr Scharfsinn von euch erwartet, ihr seid aber nur grobe Ketzer.“ Von da wandten sich die Legaten nach Caraman, wo sie, während acht Tagen, mit Balduin und Theoderich, dem ehemaligen Chorherrn von Nevers, vergebens stritten; das Volk brachten sie zwar zur Erklärung es wolle dem Irrthum entsagen; allein unter diesem Irrthum verstand es wohl etwas anderes als die Lehre der Katharer, denn es weigerte sich diese zu vertreiben [2]). Zu Béziers predigte und disputirte man 14 Tage lang mit so wenig Erfolg, und wie es scheint mit solcher Erbitterung, dass Peter von Castelnau sich genöthigt sah, sich von seinen Gefährten zu trennen, aus Furcht das über ihn aufgebrachte Volk möchte ihn tödten [3]).

Der Bischof von Osma und Dominicus hatten sich ihrerseits, von Caraman weg, nach Carcassonne begeben, wo sie gleichfalls ein acht Tage dauerndes Religionsgespräch hielten. Noch länger dauerte und noch wichtiger war ihre Conferenz zu Montréal mit Arnold Hot, Diaconus, Guillabert von Castres, Filius major des Bischofs von Toulouse, Benedikt von Termes, später Bischof der Grafschaft Rasez, und Pons Jordan. Die von Arnold Hot aufgestellten Sätze gehörten diesmal nicht zu den dualistischen Grund-

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 672.

[2]) Petr. Vall. Cern., S. 558.

[3]) Ebendaselbst.

Digitized by Google

lehren der Sekte, sondern waren nur gegen die römische Kirche gerichtet; diese Kirche, behauptete er, sei die wahre nicht, denn sie habe sich mit dem Blute der Märtyrer getränkt; ihre Regierung sei weder heilig noch gerecht; die Messe sei weder durch Christum noch durch die Apostel eingesetzt worden. Zu Richtern waren Laien, zwei Ritter und zwei Bürger gewählt worden: ein neuer Beweis, wie sehr auf der einen Seite die Achtung vor der Geistlichkeit verschwunden, und wie sehr auf der andern diese letztere noch ohnmächtig war, da sie sich genöthigt sah in so wichtigen Lebensfragen sich dem Urtheil von Laien zu unterwerfen [1]). Die Richter indessen sprachen kein entscheidendes Urtheil aus; sie gehörten zu den Glaubigen der Sekte [2]).

Während dieser Verhandlung waren auch Peter von Castelnau und der Abt Arnold, mit den Mönchen seines Ordens, in Montréal eingetroffen. Nach beendigter Conferenz trennten sich sämmtliche Missionare in kleine Gesellschaften von je zwei oder drei, welche barfuss und bettelnd abermals das Land durchzogen [3]).

Auf dieser Reise kam der Bischof von Osma nach Pamiers, wo ihm der Graf Raymund-Roger von Foix gestattete in seinem Schlosse ein öffentliches Gespräch zu halten (1207). Raymund-Roger war, wie bereits bemerkt, einer der Haupt-Beschützer der Gegner der Kirche; die eine seiner Schwestern hing den Waldensern an, die andre, Esclarmunde, gehörte zu den Vollkommnen unter den Katharern. Das Gespräch fand in Beisein der gräflichen Familie statt; als Esclarmunde gleichfalls das Wort ergreifen wollte, wiess einer der Mönche sie mit den Worten zurück: „Geht, edle Dame, spinnt euren Rocken; von solchen Dingen versteht ihr nichts.“ Der gewählte Schiedsrichter war Meister Arnold von Campragnan, ein Weltpriester; nichtsdestoweniger sprach er sich gegen

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 673; er ruft aus: „Proh dolor! quod inter christianos ad istam vilitatem status Ecclesiae fideique catholicae devenisset, ut de tantis opprobriis esset laicorum judicio discernendum.“

[2]) Petr. Vall. Cern., S. 559; — Guil. de Pod. Laur., S. 672; — Vignier, Recueil de l'histoire de l'Eglise; Leyden, 1601, in fol., S. 410, theilt einiges mit über dieses Gespräch nach einem MS. in catalonischer Sprache; ebenso Perrin, o. c., S. 8. 8 u. f., nach einem MS., das er aus Montréal selbst erhalten hatte.

[3]) Petr. Vall. Cern., S. 561; — Chronologia Roberti Altissiod., in dem Recueil des historiens de France, B. XVIII, S. 274.

Digitized by Google

die Katholischen aus [1]). Mehrere Häretiker, wahrscheinlich Waldenser, wurden jedoch bewogen zur Kirche zurückzukehren; unter andern Durandus von Osca, welcher bald darauf die Brüderschaft der katholischen Armen stiftete; dieses Institut, welches zum Zweck hatte durch eine gewisse äussere Aehnlichkeit mit dem der Waldenser, diese und überhaupt die Ketzer in den Schoos der Kirche zurückzubringen, wurde zwar von dem Papste bestätigt, allein von den Bischöfen selber in seiner Wirksamkeit vielfach gehindert, und hatte daher nur geringen Erfolg.

Die Conferenz zu Pamiers überzeugte auch den Bischof von Osma von der Nutzlosigkeit solcher Mittel; er betete Gottes Hand möge schwer auf den Ketzern lasten, denn nur durch Strafe heimgesucht, würden sie die Augen öffnen [2]); dann kehrte er nach Spanien zurück, wo er bald darauf starb. Auch der Bruder Raoul lebte nur noch kurze Zeit; der Abt Arnold ward anderswohin berufen. Die im Lande herumreisenden Citerciensermönche erkannten daher als ihr Haupt den Abt Guido von Vaux-Cernai an, später Bischof von Carcassonne, einer der heftigsten Gegner der Albigenser [3]). Auch dieser glaubte durch öffentliche Disputationen sein Ziel zu erreichen; zu Carcassonne hatte er mehrere Conferenzen mit dem katharischen Bischof Bernhard von Simorre und dem gelehrten Theoderich, allein durchaus ohne Erfolg [4]). Die Predigten, die die Mönche in Dörfern und Schlössern hielten, blieben eben so fruchtlos; das Volk hörte ihnen zu, allein bekehrte sich nicht. Ihre Bemühungen hatten die katharischen Lehrer zu verdoppelter Thätigkeit angeregt; um die Gefahr abzuwenden, begnügten sie sich nicht in den öffentlichen Verhandlungen die Lehren ihrer Gegner zu bekämpfen, sondern zogen, mit mehr Eifer noch als bisher, im Lande umher, um ihre Glaubigen zur Ausdauer zu ermuthigen. Ausser den schon obengenannten, erscheinen neue Namen solcher Prediger in den Jahren, wo die Kirche sich zum Kampfe gegen die Sekte rüstete: der Diaconus Wilhelm Clergue predigte auf dem öffentlichen Platze der Feste Dun, unweit Mirepoix; Peter von Corona und Pons von Beaufort predigten zu Tarascon; Isarn von Castres zu Laurac; Raymund Bernhard von S.

---

[1]) Petr. Vall. Cern., S. 561; — Guil. de Pod. Laur., S. 672.

[2]) Vita S. Dominici, in Act. Sanctt., l. c., S. 549.

[3]) Petr. Vall. Cern., S. 561; — Hist. gén. du Lang., B. III, S. 148.

[4]) Petr. Vall. Cern., S. 562.

Digitized by Google

Martin zu Gaian. Um über die zu ergreifenden Massregeln zu berathen, hielten sie im Jahre 1206 zu Mirepoix eine grosse Zusammenkunft, welcher mehrere hundert Vollkommne und unzählige Glaubige beiwohnten. Da die Häupter der Sekte wohl voraussehn mussten, dass die Kirche, von der Nutzlosigkeit des Predigens und Disputirens überzeugt, zu nachdrücklichern Mitteln greifen würde, um die ihr immer verhasster werdende Häresie auszurotten, so beschlossen sie für die Zeiten der Noth sich ein sicheres Asyl zu bereiten. Die beiden Vollkommnen Raymund von Mirepoix und Raymund Blasquo wurden beauftragt, den Ritter Raymund von Perelle, einen ihrer vorzüglichsten Beschützer, deshalb anzugehn; auf ihre Vorstellungen hin, baute er die früher zerstörten Befestigungswerke des auf hohen Felsen gelegenen Schlosses Montségur wieder auf, und bot es der Sekte als Zufluchtsort an. Der Graf von Foix, zu dessen Gebiete die Feste gehörte, gab dazu seine Einwilligung. Im Jahr 1208 und in den folgenden Jahren predigten daselbst Guillabert von Castres und Johann Cambiaire.

Diese häufigen Predigten der Katharer befestigten immer mehr das Volk und den Adel in dem Widerstand gegen Rom und der Anhänglichkeit an die Sekte. Den Missionaren, welche die Barone des Landes zur Bekehrung aufforderten, antworteten diese, sie könnten sich nicht von den Ketzern trennen; sie seien mit ihnen aufgewachsen, an Viele seien sie durch Familienbande geknüpft, übrigens geben sie das Beispiel eines frommen, ehrbaren Lebens; es sei also kein Grund vorhanden, sich von ihnen loszusagen [1]). Das Volk seinerseits verspottete sie; es hielt nicht mehr von ihren Predigten als von einem faulen Apfel, sagt Wilhelm von Tudela [2]); den Bischof von Osma hatte es mit Koth beworfen, und ihm Strohbüschel auf den Rücken geheftet [3]).

Völlig entmuthigt kehrten daher die aus dem nördlichen Frankreich gekommenen Cisterciensermönche in ihre Klöster zurück [4]). Zu ihrem Entsetzen hatten sie im Süden eine ungestörte Freiheit des Geistes, eine Unabhängigkeit der religiösen Ansichten gefunden, an welche die Agenten Roms noch wenig gewohnt waren;

---

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 672.

[2]) Histoire de la croisade, etc., S. 6, V. 51 u. f.; S. 8, V. 78.

[3]) Vita S. Dominici, in Act. Sanctt., l. c., S. 570.

[4]) Petr. Vall. Cern., S. 562; — Caesarius Heisterb., o. c., S. 380.

Digitized by Google

nicht nur bei den Landesherren, sondern selbst bei hohen Geistlichen hatten sie für ketzerische Meinungen eine Toleranz angetroffen, die freilich bei Manchem aus Gleichgültigkeit hervorgehn mochte, bei Vielen aber auch, als Folge weitergeschrittener Bildung, wirkliche Anerkennung des Rechtes war, das jeder Mensch besitzt, in seinem Glauben frei zu sein [1]). Sie hatten sich genöthigt gesehn, mit Ketzern zu disputiren und selbst Laien als Richter anzunehmen; überhaupt hatten sie bei dem Volke den Anklang nicht gefunden, den sie ohne Zweifel erwartet hatten. Die mit den ausserordentlichsten Vollmachten versehnen, mit dem Bannstrahl gegen die Widerspenstigen bewaffneten Legaten hatten auf leichte Siege gezählt; sie waren jedoch auf einen Widerstand gestossen, der sie zum Weichen zwang, so dass ihre Hoffnungen vereitelt und sie selbst ihres Amtes immer müder geworden waren. Dominicus und Peter von Castelnau liessen allein den Muth nicht sinken; Dominicus nahm seinen Aufenthalt in der Feste Fanjaux, mitten unter den zahlreichen Katharern, welche sie bewohnten; er gesellte sich mehrere ergebene Gefährten bei, durchzog die umliegende Gegend, arbeitete mit unermüdlichem Eifer, und hätte sich, in seiner schwärmerischen Aufregung, glücklich geschätzt, als Märtyrer unter den Streichen der Ketzer zu fallen [2]). Es gelang ihm auch Einzelne in die Kirche zurückzuführen, welchen er schwere Büssungen auferlegte [3]). Um die ärmern Edelleute, die bisher ihre Töchter in den katharischen Schwesterhäusern unentgeldlich erziehen liessen, hievon abzubringen, gründete er einen Frauenverein, der bald darauf mit einer Regel und mit Gütern versehn wurde, und im Jahre 1211 zu Prouille, unweit Fanjaux, sich niederliess [4]).

Unterdessen war Peter von Castelnau bemüht gewesen zwischen dem Grafen von Toulouse und mehrern Baronen der Provence, mit denen er im Kriege begriffen war, Frieden zu stiften, um ihre vereinten Kräfte gegen die Ketzer zu richten. Raymund's Gegner erklärten sich bereit diese letztern zu bekämpfen, unter der Bedingung, dass er selbst ihre Vorschläge eingehe; als er sich je-

---

[1]) S. weiter unten die Erklärung des Grafen von Foix.

[2]) Vita S. Dominici, in Act. Sanctt., l. c., S. 401 u. f.

[3]) Ein Beispiel eines solchen Pönitenzurtheils, bei Martène et Durand, Thes. novus anecdot., B. I, S. 802; Vgl. Hist. gén. du Lang., B. III, S. 148.

[4]) Acta Sanctt., l. c.; — Hist. gén. du Lang., B. III, S. 148 u. f.

Digitized by Google

doch weigerte, einen Frieden zu unterzeichnen, welcher, unter dem Vorwande der Ketzervertreibung, zur ersten Folge gehabt hätte, sein Land dem Heere seiner bisherigen Feinde zu öffnen, liess sich der Legat von seinem Eifer verleiten über den Grafen, aus verschiednen sowohl religiösen als politischen Gründen, den Bann und über sein Gebiet das Interdikt auszusprechen [1]). Dieses Urtheil wurde alsobald von Innocenz III. bestätigt; in den heftigsten Ausdrücken schrieb er an Raymund, den er einen gottlosen, grausamen Tyrannen, einen Feind Christi und seiner Kirche schalt, um ihn wegen des Schutzes, den er den Ketzern gewährte, mit der fürchterlichsten Rache des Himmels zu bedrohen; beeilt er sich nicht seine Frevel zu büssen, so sollen alle Fürsten, die das Land um ihn her besitzen, aufgerufen werden, in sein Gebiet einzufallen und sich dessen zu bemächtigen, damit es nicht mehr, unter seiner Domination, von der Ketzerei angesteckt und verwüstet werde [2]). Zugleich hatte Peter von Castelnau durch seine Ränke [3]) die Barone der Provence gegen den Grafen von Toulouse aufgeregt; so dass dieser zuletzt, eingeschüchtert durch die Heftigkeit des Papstes und seines Legaten, und um sein Land vor dem Einfall der Feinde zu bewahren, das geforderte Versprechen der Ketzervertilgung leistete, worauf er seine Absolution wieder erhielt. Allein bald erregte er den Zorn der Häupter der Kirche von Neuem; denn er ging weder rasch noch nachdrücklich in der Ausrottung der Ketzer, das heisst seiner meisten und besten Unterthanen, zu Werke. Der geringe Erfolg seiner Legaten und Missionaren, um die Ketzer zu bekehren und in dem Lande das päpstliche Ansehn wieder aufzurichten, erschien in den Augen Innocenz des Dritten als eine tiefe, bittere Kränkung; er, der stolzeste der Päpste, der bereits mächtige Könige unter seinen Willen gebeugt hatte, wie hätte er sich entschliessen können, den Widerstand des kleinen Volkes der Albigenser ruhig zu ertragen, und ihr Haupt, den Grafen von Toulouse, gewähren zu lassen? Er beschloss daher die gewaltigsten Mittel nun anzuwenden, um das schon seit seiner Thronbesteigung gefasste, und bisher so vergebens verfolgte Ziel zu erreichen. In dieser Absicht legte er die geistigen Waffen vollends bei Seite, um sich nur noch auf den weltlichen Arm zu

---

[1]) Petr. Vall. Cern., S. 559.

[2]) 29. Mai 1207; Lib. X, ep. 69; ed. Baluz., B. II, S. 38.

[3]) „... mediante industria viri Dei ..." Petr. Vall. Cern., S. 559.

Digitized by Google

stützen; er rief „das auserwählte Volk, das Volk des Eigenthums, die Fürsten und Barone Frankreichs“ zu Hülfe der Kirche, zur Rache der ihr angethanen Beleidigungen auf [1]). Er sandte dringende Schreiben an Philipp August und an die vornehmsten seiner Vasallen [2]) : allein auch diesmal noch schenkten weder der König noch seine Barone diesen Aufforderungen Gehör; wenigstens blieben sie noch ohne Erfolg [3]). Dagegen entbrannte immer heftiger der Hass des Legaten Peter von Castelnau gegen den Grafen von Toulouse; er klagte ihn des Meineids an, warf ihm sein Zaudern im Verfolgen der Ketzer als Tyrannei gegen die Kirche vor, und sprach abermals den Bann über ihn aus [4]). Vergebens erklärte sich der gedrängte Graf in einer Zusammenkunft, die er zu S. Gilles mit Peter von Castelnau und dem Abte Arnold hatte, zu jeder Genugthuung bereit: die Legaten zogen sich zurück, ohne sich mit ihm verständigt zu haben [5]). Da wurde, in den ersten Tagen des Jahres 1208, Peter von Castelnau, im Augenblick, als er sich anschickte über den Rhone zu schiffen, von zwei unbekannten Kriegsleuten getödtet [6]).

Dieser Mord seines Legaten steigerte auf's Höchste die Erbitterung des Papstes; die Majestät des sichtbaren Oberhaupts der Kirche war in der Person seines Repräsentanten beleidigt; die ganze Christenheit rief er daher zu schwerer Rache dieser Frevelthat auf. In der ersten Aufwallung seines Zornes klagte er den Grafen von Toulouse als den Anstifter des Mordes an; in der That war auch aller Schein gegen ihn; einige Jahre später jedoch, als Innocenz die Wahrheit besser erkannt hatte, bezeugte er selbst, dass der Graf nie von einem Antheil an der That hatte überführt werden können, dass er nur deshalb im Verdachte war [7]). Kaum

---

[1]) Der Legat Arnold an Gervasius, Abt von Prémontré; Gervasii Praemonstr. Epistolae, bei Hugo, Sacrae antiquitatis monumenta. Estival, 1725, in fol.; B. I, S. 42.

[2]) 17. Novbr. 1207; Lib. X, ep. 149; ed. Baluz., B. II, S. 86.

[3]) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 153; — Capefigue, Histoire de Philippe-Auguste; 2te Ausg., B. III, S. 40 u. f.

[4]) Petr. Vall. Cern., S. 559.

[5]) Innoc. Epist. Lib. XI, ep. 26; ed. Baluz., B. II, S. 147.

[6]) Ebendas., S. 148; — Histoire de la croisade etc., S. 8, V. 83 u. f.

[7]) S. Lib. XV, ep. 102; ed. Baluz., B. II, S. 637; — Hist. gén. du Lang., B. III, S. 154.

Digitized by Google

hatte er indessen den Mord erfahren, so schleuderte er seinen Bannstrahl gegen die Mörder und gegen Raymund [1]), und befahl den Bischöfen des Südens das Kreuz zu predigen gegen diesen unversöhnlichen Feind der Kirche und gegen seine ketzerischen Unterthanen, die schlimmer seien als die Sarazenen. Er fügte bei: da nach den canonischen Aussprüchen der heiligen Väter dem der Gott die Treue bricht auch keine Treue zu halten sei, so sollen alle die, welche dem Grafen durch irgend einen Eid verpflichtet sind, davon entbunden sein, und jedem Katholischen solle es gestattet sein nicht nur ihn zu verfolgen, sondern sein Land in Besitz zu nehmen; wolle er selbst Genugthuung versprechen, so müsse er zuvor seine Reue beweisen, indem er ohne Verzug die Ketzer aus seinem Lande verjage [2]). Auch den König und die Fürsten Frankreichs beschwor er wieder zu diesem „heiligen Geschäfte" die Waffen zu ergreifen; der König solle „mit dem ganzen Gewichte seines königlichen Druckes auf dem Grafen lasten," ihn aus seinen Städten und Burgen vertreiben, sein Gebiet ihm entreissen, und an die Stelle der verjagten und vertilgten Ketzer katholische Bewohner verpflanzen [3]). Den getödteten Legaten Peter von Castelnau ersetzte Innocenz durch den ihm ergebenen Bischof von Conserans; den Abt Arnold Amalrich entflammte er zu neuem Eifer, und verhiess ihm seinen päpstlichen Schutz und Beistand in Allem, was er gegen die Ketzer unternehmen würde [4]). Arnold und die Mönche seines Ordens machten sich auf, um in ganz Frankreich das Kreuz gegen die Ketzer des Südens zu predigen; auch in Italien, in Deutschland, bis in Slavonien wurde der „heilige Krieg" verkündigt. In Frankreich vereinigten sämmtliche Bischöfe ihre Bemühungen mit denen der Mönche von Citaux; von allen Kanzeln herab wurde das katholische Volk zum Kampf für die Sache Gottes aufgefordert; die Priester stellten ihm vor, dass Jedermann, sei er auch noch so verworfen, ja habe er die ewige Verdammniss verdient, genügende Busse thue, indem er die Ketzer bekämpfe [5]). Um desto mehr Theilnehmer für diesen Krieg zu gewinnen, hatte der Papst die nemlichen Indulgenzen verheissen

[1]) Lib. XI, ep. 26; ebendas., S. 149.

[2]) 10. März 1208; Lib. XI, ep. 26 u. 27; ebendas., S. 147 u. f.

[3]) Lib. XI, ep. 28 u. 29; l. c., S. 149 u. f.; auch die Briefe 30 — 33.

[4]) L. c., ep. 32, S. 151.

[5]) Histoire de la croisade etc., S. 304, Vers 4337 u. f.

Digitized by Google

wie für die Kreuzzüge gegen die Sarazenen; die Geistlichkeit erlaubte sogar das Gelübde einer Kriegsfahrt nach dem heiligen Lande gegen das des Kreuzzugs gegen die Ketzer zu vertauschen [1]). Wie Viele mussten es daher nicht bequemer finden, im Lande selbst, ohne sich den Gefahren des Zugs nach Asien auszusetzen, die Vergebung ihrer Sünden zu verdienen! Dazu rechne man die Abneigung, die Eifersucht des ernstern, rauhern, ärmern Nordens gegen das heitere, reiche, feiner gebildete Volk des Südens; die Begierde in den blühenden provençalischen Städten und Gefilden reiche Beute zu machen; den Vortheil den man den Rittern gestattete sich jedesmal nur für einen Feldzug von 40 Tagen zu verpflichten, für welche Zeit die Meisten schon durch ihren Vasallendienst verpflichtet waren; die aufmunternden Worte der Geistlichen: „die Arbeit ist gering, und der Lohn gross; die Reise ist kurz und die Zeit der Abwesenheit von nicht langer Dauer“ [2]): und man begreift, dass in den Gegenden, wo die Kirche noch ihr Ansehn behauptete, sich zahlreiche Schaaren sammeln mussten, um durch Vertilgung der Ketzer und Verwüstung ihres Landes ewiges Heil und irdischen Vortheil zu erwerben. Innocenz benutzte alle diese weltlichen Leidenschaften und Begierden, die er durch seine Schreiben und die Stimme seiner Legaten aufgeregt hatte, um seinen beleidigten Stolz zu befriedigen und seinem ehrgeizigen Grundsatze der äussern Einheit der Kirche, einen gewaltsamen Sieg zu verschaffen; diesen Sieg hat er zwar nicht erlangt, denn der Kreuzzug vertilgte die Ketzer nicht; allein er erlangte die Vernichtung der Unabhängigkeit, und auf lange Zeiten hinaus die Zerstörung der Wohlfahrt und der blühenden Civilisation der südfranzösischen Provinzen [3]).

---

[1]) Gervasius Praemonstrat., Epistolae; ep. 75, l. c., S. 69; — Sismondi, Histoire des Français, B. VI, S. 278: „On mit les indulgences en quelque sorte au rabais.“

[2]) Gervasius Praemonstrat., ep. 43, l. c., S. 43. — Vgl. auch Hurter, Geschichte Innocenz III, 3te Ausg., B. II, S. 321.

[3]) Wir glauben nicht, dass in eine Geschichte der Katharer eine ausführliche Erzählung des Albigenserkriegs aufgenommen zu werden braucht. Die Berichte über Belagerungen, Schlachten u. s. w. stehn in keinem direkten Verhältniss zu der Geschichte der Sekte als solcher. Für letztere Geschichte ist, unsrer Ansicht nach, nur das nöthig, was zum Verständniss des allgemeinen Gangs der Begebenheiten und hauptsächlich zur genauen Charakteristik der Tendenz und des Geistes des Kreuzzugs gehört. Obgleich wir auch über dieses im Stande

Digitized by Google

Im Sommer 1209 fiel das Kreuzheer in den Süden ein; vergebens unterwarf sich der Graf von Toulouse den tiefsten Demüthigungen; vergebens verpflichtete er sich mehrmals zur Vertreibung der Ketzer aus seinen Gebieten; vergebens bat er, es möge ihm gestattet werden, sich von der Anklage zu reinigen, als habe er an dem Morde Peter's von Castelnau Theil genommen: die Kirche blieb unerbittlich; sein Land musste verwüstet und ihm entrissen werden. Anfangs war die Ausrottung der Ketzerei nicht nur der Vorwand, in der That auch die Ursache des Kriegs; bald jedoch blieb sie nur noch der Vorwand desselben. Politische und nationale Interessen vermischten sich mit den kirchlichen, und drängten diese immer mehr in den Hintergrund zurück. Die Glaubigen der Katharersekte kämpften nicht nur für ihren Glauben, sie kämpften auch für die Freiheit ihres Vaterlands, und in dieser gemeinsamen Noth verbanden sich mit ihnen sowohl Waldenser als Katholische gegen „das fremde Volk" des Nordens [1]). Die geistlichen Häupter des Kreuzzugs bemühten sich zwar immer ihre Heere zu bereden, es handle sich um die Vertheidigung der Ehre Gottes gegen seine Feinde; allein indem sie fortwährend alle Versöhnungsanerbieten Raymund's verwarfen oder durch ihre Ränke vereitelten, erregten sie bei manchem mächtigen Barone, der ihrem Rufe gefolgt, Zweifel an der Gerechtigkeit ihrer Sache [2]), und bewiesen zur Genüge, dass sie, um ihre grossen Rüstungen nicht umsonst unternommen zu haben, die Eroberung des Landes sich zum Ziele gesetzt [3]).

Nach den ersten, von dem Kreuzheere verübten Gewaltthätigkeiten zogen sich meist die Vollkommnen der Sekte in sichere Orte zurück; die einen richteten sich in den Wäldern und den Gebirgen in Felsenhöhlen ein [4]), wohin ihre Glaubigen auf verborgenen Wegen gelangten, um ihre Predigten zu hören; andre wohnten in den festen Burgen, besonders in dem Schlosse Montségur, wo der Ritter

sein dürften, einige neue, interessante Thatsachen mitzutheilen, so werden wir es doch in gegenwärtigem Aufsatze, der übrigens nicht mehr als ein Fragment sein soll, übergehn und uns zunächst nur auf das beschränken, was ganz unmittelbar die Schicksale der Sekte angeht.

[1]) „La gent estranha;" Histoire de la croisade etc., öfter.

[2]) Ebendas., S. 56, V. 793 u. f.

[3]) Vgl. Hurter, o. c., B. II, S. 328.

[4]) „Cluzella."

Digitized by Google

Raymund von Perelle Alles aufwand, um sie zu beschützen [1]); hier lebte, so lange die Gefahr dauerte, der katharische Bischof von Toulouse. Viele blieben indessen auch in den Städten zurück, wo sie von der katholischen Bevölkerung selbst, die von den Kreuzfahrern mit ähnlicher Gefahr bedroht war, in Schutz genommen wurden. Wenn auch der Krieg gegen sämmtliche Bewohner des Landes, ohne Unterschied des Glaubens, wüthete, so wurde doch immer gegen die Katharer mit noch besonderer Härte verfahren. In der ersten Wuth gebot der Anführer des Kreuzzugs, ein Geistlicher, der Legat Abt Arnold von Citaux, keine Scheidung zu machen zwischen Ketzern und Katholiken; bei der Erstürmung von Béziers (Juli 1209) rief er den zögernden Kriegsleuten zu: „Tödtet Alle, der Herr wird die Seinen schon kennen“ [2]); so dass, wie die Legaten selbst triumphirend dem Papste berichteten, 20,000 Menschen getödtet wurden, und die Stadt „durch ein wunderbar gegen sie wüthendes Strafgericht“ in Flammen aufging [3]). Später glaubte man sich einige Mühe geben zu müssen, Ketzer und Katholische zu unterscheiden; billig sollte man erwarten, die geistlichen Führer des Kreuzheers hätten ein aus Geistlichen bestehendes Gericht ein-

---

[1]) „. . Defendebat eos pro posse suo.“

[2]) Caesarius Heisterb., o. c., S. 382. — Um Arnold's Ehre einigermassen zu retten, hat man diese Worte für unächt erklären wollen. Allein für die Glaubwürdigkeit der Tradition zeugt 1) dass sie nicht von einem Gegner der Kirche, sondern von einem heftigen Gegner der Ketzer aufbewahrt worden ist; 2) dass Caesarius von Heisterbach, selbst ein Cistercienser, die Sache ohne Zögern von dem Abte seines Ordens aussagt; 3) dass er, obgleich vom Schauplatz der Begebenheiten weit entfernt, dennoch im Stande war gut unterrichtet zu sein; er erfuhr diese und mehrere andre Thatsachen des Albigenserkriegs von Mönchen seines Ordens, die mit dem Abt Arnold dem Kreuzzuge beigewohnt hatten. Endlich wenn man bedenkt, dass 20,000 Menschen zu Béziers gemordet wurden, so kann man mit Hrn. Petit-Radel, einem der Verfasser der Histoire littéraire de la France (B. XVII, S. 249) sagen: „On peut croire qu'il n'avait pas été pris de grandes précautions pour sauver les catholiques mêmes.“ Hurter selbst sagt blos (B. II, S. 331): „Zur Ehre der Menschheit möchte man lieber der Ablehnung als der Behauptung Glauben beimessen, dass“ u. s. w.

[3]) Die Zahl der Getödteten wird verschieden angegeben; nach Guill. de Nangis (Chronicon, in dem Recueil des historiens de France, B. XX, S. 753) waren es 17,000; nach Albericus (Chronicon, ed. Leibnitz, 1698, in 4°; Th. II, S. 450) 60,000. Wir halten uns an die von den Legaten selbst angegebne Zahl, in ihrem Brief an Innocenz. Lib. XII, ep. 108; ed. Baluz., B. II, S. 374.

Digitized by Google

gesetzt, um die Gefangenen zu verhören; dies hätte aber Weitschweifigkeiten und Zeitverlust nach sich gezogen; man ersann daher ein schneller zum Ziele führendes Mittel: da man wusste, dass die Ketzer, in Folge ihrer Ansicht über die Seelenwanderung, es für Sünde hielten, andere als kriechende Thiere zu tödten, hielt man den gefangenen Verdächtigen ein Stück Geflügel vor, mit dem Befehl es zu tödten; die Weigerung dies zu thun, war ein hinreichender Grund als Ketzer angesehn und bestraft zu werden. Diese summarische Prozedur konnte auch der rohste Kriegsmann begreifen und ausüben [1]).

Unzählige Katharer wurden, nach der Erstürmung der verschiednen festen Städte und Schlösser, getödtet; zu Carcassonne (August 1209) wurden 400 verbrannt, 50 gehängt [2]); in dem Schlosse Bram (1210) liess Simon von Montfort über 100 Gefangene grässlich verstümmeln [3]), und zu Minerve (Juli 1210) 140 Vollkommne verbrennen [4]), zu Lavaur (1211) [5]) und zu Casser (1211) [6]) gleichfalls eine grosse Zahl; auf Befehl des Bischofs von Saintes wurden (1219) sämmtliche Einwohner von Marmande, ohne Unterschied des Alters noch des Geschlechts, als Ketzer niedergemetzelt [7]). Diese Gräuelscenen geschahen von Seiten der Kreuzfahrer „mit unendlicher Freude“ [8]), während die Ketzer, sich gegenseitig zur Standhaftigkeit ermunternd, die Scheiterhaufen mit einer Begeisterung bestiegen, welche die katholischen Zuschauer ausrufen machte, sie seien Märtyrer des Teufels [9]). Die Güter der Getödteten wurden bald von den Bischöfen, bald von Simon von Montfort in Beschlag genommen; Innocenz befahl den Geistlichen diesem letztern alle den Ketzern gehörigen Güter zu überlassen,

---

[1]) Stephanus de Borbone, de VII. donis Spiritus Sancti, bei D'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, B. I, S. 90.

[2]) Caesarius Heisterb., o. c., S. 383.

[3]) Petr. Vall. Cern., S. 576.

[4]) Ebendas., S. 584.

[5]) Nach der Histoire de la croisade, S. 116, V. 1620, waren es 400.

[6]) Nach Petr. Vall. Cern., S. 600, waren es, nach der Histoire de la croisade, S. 134, 94.

[7]) Histoire de la croisade, S. 624 u. f.

[8]) „Cum ingenti gaudio.“ Petr. Vall. Cern., S. 599 u. 600.

[9]) Chronicon Roberti Altissiod., in dem Recueil des hist. de France, B. XVII, S. 278 u. 279.

Digitized by Google

damit er sie zu öffentlichen Zwecken verwende [1]); einiges schenkte Simon Klöstern [2]); das Uebrige musste ihm ohne Zweifel zum Unterhalt seiner Heere dienen.

Es ist bekannt dass ungeachtet aller dieser Gewaltthätigkeiten, ungeachtet der jährlichen Ankunft frischer Truppen, welche durch die stets erneuerten Kreuzpredigten nach dem Süden geführt wurden, ungeachtet der Heftigkeit der Bischöfe, der Ränke der Legaten und der Aussprüche des Papstes, ungeachtet der Beschlüsse des Lateranconcils, welches den Grafen Raymund seines Landes verlustig erklärte und es dem Eroberer, dem Helden der Kirche, der nicht lesen konnte, Simon von Montfort schenkte, ungeachtet der zuletzt von dem König von Frankreich selbst dem Kreuzzug verliehnen Hülfe, der Graf von Toulouse und sein Sohn dennoch wieder die Oberhand erhielten, und dass letzterer, durch die im Jahr 1229 dem König Ludwig IX. und der Kirche gemachten Concessionen, wieder in dem Besitze seines Landes anerkannt und mit der geistlichen Macht ausgesöhnt wurde. Weniger aber ist bekannt, dass weder die von den Kriegsleuten verübten Gräuel, noch die von den kirchlichen Häuptern getroffenen Massregeln und ausgesprochenen Excommunicationen im Stande waren, den Muth der Katharersekte zu beugen. Was die gegen sie verübten Gräuel betrifft, so war soeben die Rede davon; über die gefassten Beschlüsse mag Folgendes genügen:

Noch vor Ausbruch der Feindseligkeiten im Jahre 1209 hatte der Graf von Toulouse selbst dem päpstlichen Legaten Milo den Eid geleistet, alle Diejenigen, welche ihm von den Bischöfen als Ketzer angegeben würden, für solche zu halten und sie zu bestrafen; mehrere seiner Vasallen und die Consuln einiger Städte schwuren damals dasselbe [3]). Kurz darauf hielt Milo zu Avignon eine Synode, wo, nach vorgenommener Excommunication des Grafen, den Bischöfen geboten wurde, den orthodoxen Glauben fleissiger zu predigen, den Rittern und Bürgern den Eid abzufordern, die Ketzer auszurotten, zur Aufsuchung dieser letztern und ihrer Beschützer besondre Commissionen einzusetzen, aus einem Geistlichen und mehrern Laien bestehend, die Ueberwiesenen endlich zu

[1]) 28. Juni 1210; MS. (Archiv der Abtei von Prouille).

[2]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 91, S. 213.

[3]) Catel, Hist. des comtes de Tolose. S. 246 u. f.

bestrafen und ihre Güter zu confisciren [1]). Als im Jahr 1212 Simon von Montfort durch eine zu Pamiers gehaltene Versammlung von Baronen und Bischöfen Gesetze für die Regierung des eroberten Gebietes niederschreiben liess [2]), wurden auch zahlreiche Bestimmungen über die Ketzer darunter aufgenommen, welche sowohl den Geist der Streiter der Kirche auf eine merkwürdige Weise bezeichnen, als beweisen, wie tief gewurzelt die Häresie im Lande war. Folgendes nemlich wurde festgesetzt: Jedes Haus des eroberten Gebietes muss jährlich drei Deniers an den Papst entrichten, zum ewigen Andenken, dass durch seinen Beistand das Land den Ketzern entrissen und dem Grafen von Montfort gegeben worden sei; die Einwohner müssen regelmässig Messe und Predigt anhören, bei Strafe von 6 Deniers, wovon die Hälfte dem Pfarrer und der Kirche, und die andre dem Ortsherrn zukommt; in den Dörfern, wo bisher keine Kirche war, soll ein früher von Ketzern bewohntes Haus zur Kirche, ein andres zur Wohnung des Geistlichen bestimmt werden; der, welcher einen Ketzer in seinem Gebiete oder seiner Wohnung duldet, soll seiner Besitzungen beraubt werden; kein selbst mit der Kirche wieder ausgesöhnter Ketzer kann ein öffentliches Amt versehn, noch darf ihm verstattet sein, den Ort zu bewohnen, wo er sich vor seiner Aussöhnung aufgehalten; wer es versäumt Ketzer, von denen er Kenntniss hat, anzuhalten oder anzugeben, soll an Leib und Gut bestraft werden; keine adelige Wittwe, die ein Schloss besitzt, darf sich in den nächsten zehn Jahren mit einem Ritter des Landes wieder verehlichen ohne des Grafen Erlaubniss; mit einem Ritter aus dem Norden ist es ihr jedoch unbedingt gestattet. Wie man sieht, war es in diesen Ordnungen nicht nur auf Ausrottung der Ketzerei, sondern auch auf Zerstörung der Nationalität abgesehn; für Simon und seine Krieger war Südländer und Ketzer gleichbedeutend; man war Ketzer, weil man das Land und dessen Freiheit vertheidigte.

Später, im Jahr 1213, während der Papst selbst zum Frieden geneigt schien und die Bischöfe und Barone des Südens sogar auf-

[1]) Septbr. 1209; bei Mansi, B. XXII, S. 783 u. f.

[2]) Diese Consuetudines finden sich bei Catel, o. c., S. 267 u. f.; in Martène u. Durand, Thes. nov. anecdot., B. I, S. 381 u. f.; — bei Compayré, Etudes hist. et docum. inédits sur l'Albigeois, S. 469 u. f.; — und bei Dutillet, Historiae belli contra Albigenses initi compendium, ed. Dressel; Berlin, 1845, 8°, S. 20 u. f. Letzterer Text ist einer der besten.

Digitized by Google

forderte, vom Kriege abzustehn, um einen Kreuzzug gegen die Sarazenen zu unternehmen [1]), versprachen Arnold, der seitdem Erzbischof von Narbonne geworden war, und Gervasius, Abt von Prémontré, ein nicht minder eifriger Gegner der Ketzer, die ausserordentlichsten Indulgenzen allen denen, welche sich rüsten würden, um die Häresie vollends auszurotten und dem Drachen das Haupt auf immer zu zertreten; selbst den Kirchenräubern, den Mordbrennern, denen, welche Geistliche misshandelt hatten, wurde völliger Ablass angeboten, unter der Bedingung, dass sie gegen die Ketzer die Waffen ergriffen [2]). Im nördlichen Frankreich predigten Robert von Curçon und Jakob von Vitry mit solcher Heftigkeit das Kreuz, und erregten in solchem Grade den Fanatismus derer, die sich anwerben liessen, dass diese, im Süden angekommen, nicht nur die überwiesenen Ketzer in die Flammen warfen, sondern selbst diejenigen, welche der Ketzerei nur verdächtig waren [3]). Alle bisher gegen alle Arten von Ketzern erlassenen Beschlüsse wurden durch das berühmte Dekret des Lateranconcils zum allgemeinen Gesetze der Kirche erhoben, wodurch den kirchlichen Machthabern neuer Eifer und neue Gewalt mitgetheilt wurden. Zu derselben Zeit wurde ein Vorhaben ausgeführt, das für das Papstthum die wichtigsten Folgen haben musste, indem dieses gleichsam eine beständige Miliz dadurch erhielt, um die Gesetze gegen die Ketzer allenthalben und mit der unerbittlichsten Strenge auszuüben. Dominicus, der ehmalige Subprior des Bischofs von Osma, der in seiner leidenschaftlichen Begeisterung für die Kirche an den wichtigsten Begebenheiten des Kreuzzugs thätigen Antheil genommen hatte, und, wie behauptet wird, selbst einige Schriften gegen die Katharer verfasst haben soll [4]), hatte einige Gefährten um sich gesammelt, mit welchen er zu Toulouse, unter dem Schutze Simon's von Montfort, der sein Verehrer und ergebener Freund war [5]), ein ihm von dem Bischof Foulques geschenktes Hospital bewohnte. Das wech-

---

[1]) 15. Januar 1213; Lib. XV, ep. 215; ed. Baluz., B. II, S. 710.

[2]) Gervasii Praemonstrat., ep. 42 u. 43, l. c., S. 41 u. f.

[3]) Petr. Vall. Cern., S. 635 u. 648; — Innoc. Epist. Lib. XVI, ep. 17; ed. Baluz., B. II, S. 744.

[4]) Vita S. Dom., in Act. Sanctt., Aug., B. I, S. 523.

[5]) „Comitis erga S. Dominicum fervebat dilectio specialis.“ Gallia christiana, B. XIII, S. 315.

Digitized by Google

selvolle Leben eines Missionars und die Aufregung des Kampfes vorziehend, schlug er mehrere ihm angebotne Bisthümer aus [1]), und beschloss ein Institut zu gründen, das bestimmt sein sollte, der durch die Predigten und das arme Leben der Ketzerlehrer hervorgebrachten Wirkung durch ähnliche Mittel entgegenzuarbeiten [2]). Er stiftete den Orden der Predigermönche, und schrieb ihm als höchste Regel die Bekämpfung der Ketzerei und die Rettung der Seelen vor; im Jahr 1215 errichtete er sein erstes Kloster zu Toulouse, und noch vor seinem im Jahr 1221 erfolgten Tode konnte er mehr als 60 Ordenshäuser in den verschiednen Ländern Europa's zählen. Zu diesem Mönchsorden, aus dem später die meisten Inquisitoren hervorgingen, gesellte sich im Jahr 1220 im südlichen Frankreich eine Art geistlichen Ritterordens, der, nach dem Beispiele der geistlichen Ritter in Palästina, mit Hülfe der Waffen die Freiheit der Kirche vertheidigen und die Ketzer vertilgen sollte; Honorius III. gab ihm zwar seine Bestätigung [3]), allein die Geschichte hat von den Grossthaten dieser „Ritter des Glaubens" nichts zu berichten. Er wurde in einer Zeit gegründet, wo der junge Graf von Toulouse beinahe das ganze Gebiet seines Vaters durch seine Siege wieder erobert hatte, und die Angelegenheiten Amalrich's von Montfort sich mit jedem Tage verschlimmerten, so dass selbst der Eifer der Glaubensritter nicht im Stande war, ihm wieder aufzuhelfen. In eben dieser Zeit, um 1220, glaubten auch die Katharer wieder freier hervortreten zu können. Sie hielten wieder öffentliche Versammlungen, eröffneten ihre Schulen wieder, ihre Bischöfe und Diaconen durchzogen wieder das Land [4]), jeder von einem eignen Gefährten begleitet [5]), und wurden überall von Vornehm und Gering mit der tiefsten Ehrfurcht aufgenommen. Ausser den früher genannten Anhängern, die sie unter den Fürsten des Landes zählten, gehörten auch Roger-Bernard II, der 1222 seinem Vater in der Grafschaft Foix nachfolgte, und seine Gemahlin Ermessinde von Castelbon zu ihren eifrigsten Beschützern

---

[1]) Gallia christiana, B. VI, S. 329.

[2]) Vgl. Chronicon abbatis Ursuergentis; Strassb., 1609, in fol., S. 243.

[3]) Raynaldi Annales, B. XIII, ad ann. 1221, Nro. 41, S. 287.

[4]) Ebendas., Nro. 44, S. 296.

[5]) Sie reisten immer zu zwei; neben jedem herumreisenden Lehrer wird immer auch sein Socius genannt.

Digitized by Google

und Zuhörern. Im Jahr 1220 wohnte und predigte Guillabert von Castres, Gaucelin's Nachfolger im Bisthum von Toulouse, öffentlich im Schlosse Fanjaux, wo er einem Bruderhause vorstand, und von wo aus er öfter, mit Raymund Agulier, die Brüder zu Mirepoix besuchte. Während der Graf von Montfort das Schloss von Castelnaudary (1222) belagerte, befand sich daselbst Guillabert mit seinem letztgenannten Gefährten, um die Belagerten zu ausdauerndem Muthe anzufeuern; das Jahr darauf hielt er sich wieder öffentlich zu Fanjaux auf. Hier war auch ein Frauenhaus, welchem Esclarmunde, die Mutter des Ritters Bernhard Hugo von Festa, vorstand. Um 1220 errichteten die Häupter der Sekte zu Cordes eine Weberwerkstätte, wo junge Leute, dem Anscheine nach, für das Weberhandwerk, in der Wirklichkeit aber für das Lehramt der Sekte herangebildet wurden; diesem Hause stand der Vollkommne Sicard de Figueras vor; es wurde häufig von Rittern, edlen Frauen und Leuten des Volkes besucht. Zu Montolieu, in der Wohnung des Ritters Bernhard Garsia, predigten die durchziehenden Lehrer der Sekte: Raymund von Simorre, Barthélemy von Nalaurelissa, Wilhelm Bernhard d'Airos, Arnold von Verfeuil; auch hielten zu Montolieu Adelaide aus Aragonien und ihre Tochter Effanta ein Schwesternhaus. Zu Puylaurens predigte Raymund von Carlipac; zu Francarville der Diaconus Girald von Gordo; zu Hautpoul Bernhard von La Pelade. Der ebengenannte Bernhard Wilhelm d'Airos war ein im Lande berühmter Arzt, und wohnte gewöhnlich zu Saissac. Zu Toulouse hielt man es für eine eigne Gnade des Himmels, die Häupter der Sekte beherbergen zu dürfen; manche Familien behielten sie Jahre lang bei sich, und gewährten ihnen Nahrung und Schutz. Seit 1224 wohnte auch Guillabert von Castres wieder in dieser Stadt. Auch die Verbindungen mit den slavischen Katharern wurden um diese Zeit wieder angeknüpft. Ein katharischer Bischof aus Bosnien, vielleicht durch Flüchtlinge auf die Verfolgungen der französischen Brüder aufmerksam gemacht, sandte, um 1223, Barthélemy Cartès von Carcassonne an diese zurück, ohne Zweifel um sie durch die Nachricht zu ermuthigen, sie haben im Osten Glaubensgenossen, die ihnen in der Noth ein Asyl anböten. Cartès nahm seinen Sitz in einem Orte Namens Pojors, wo Vigoros de Bocona, später Filius major des Bischofs von Agen, ihm seine Wirksamkeit überliess, um sich selbst in die Gegend von Toulouse zu begeben. Von Pojos aus sandte Cartès Briefe an die Brüder, um ihnen seine Aufträge

Digitized by Google

aus Bosnien zu melden [1]). Es ist möglich, dass der bosnische Bischof, sich auf die Erinnerung stützend, dass der Katharismus aus den slavischen Ländern nach dem Westen gekommen, der slavischen Kirche eine gewisse Suprematie über die occidentalischen zuschrieb, und deshalb seinem Abgesandten auch Vollmacht gab, Bischöfe zu weihen und Gemeinden zu ordnen [2]). Dass aber Cartès dies wirklich gethan, und dass überhaupt die Katharer Südfrankreichs um jene Zeit von einem unter den Slaven wohnenden Oberhaupte der ganzen Sekte etwas wussten, oder sich von einem solchen in irgend etwas leiten liessen, davon ist weiter nicht die geringste Spur vorhanden.

Dieses immer stärkere Wiederaufleben der Ketzerei bewog den Legaten Conrad, Bischof von Porto, im Jahre 1223, eine Synode nach Sens zu berufen, die kurz darauf nach Paris verlegt wurde, von deren Verhandlungen aber, im Fall dass solche statt gefunden, nichts bekannt worden ist [3]). Wie es scheint, wurde jedenfalls nichts Wirksames beschlossen, denn der Legat, dem die Schwierigkeit, etwas gegen die Häresie auszurichten, seine Mission verleidet hatte, begehrte und erhielt von dem Papste seine Abberufung [4]). Inzwischen machte Raymund VII. immer bedeutendere Fortschritte gegen Amalrich von Montfort, und erneuerte zugleich zu verschiednen Malen seinen Wunsch, mit der Kirche wieder ausgesöhnt zu werden; im Jahr 1224 verpflichtete er sich sogar, vor einer Versammlung von Prälaten zu Montpellier, die Ketzer zu vertilgen, und das Land im Gehorsam gegen Rom zu erhalten [5]). Allein da die Gewährung seiner Bitten von den päpstlichen Legaten immer noch theils umgangen, theils hinausgeschoben wurde, so geschah auch durch ihn selber nichts Entscheidendes gegen die Ketzer. Nicht nur fuhren sie fort ungehindert zu predigen, sie fingen sogar wieder an sich mit den Priestern in öffentliche Dis-

[1]) S. den Brief des Legaten Conrad von Porto an die Bischöfe Frankreichs; unvollständig bei Matthieu Paris, Historia anglic., Paris, 1644, in fol., S. 219; vollständig bei Mansi, B. XXII, S. 1203; am correctesten in Gervas. Praemonstrat., Epist., ep. 129, l. c., S. 116.

[2]) Ebendaselbst.

[3]) Rigordus, de gestis Philippi Aug.; bei Duchesne, Scriptt. rer. franc., B. V, S. 61; — Vgl. Mansi, B. XXII, S. 1201 u. f.

[4]) Raynaldi Annales, B. XIII, S. 303.

[5]) Bei Mansi, B. XXII, S. 1207 u. f.

Digitized by Google

cussionen einzulassen; so disputirten um 1225 R. Grimoard, P. von Cavalsant und Bernhard de la Motte mit zwei Kaplänen von Castel Sarrasin. Sie zweifelten übrigens so wenig an ihrem fernern Fortbestehn in dem Lande, und waren von den während des Kreuzzugs erlittenen Verfolgungen so wenig erschüttert worden, dass sie, gleich wie wenn die Zeiten ihnen am günstigsten gewesen wären, Massregeln nahmen, um ihr Kirchenwesen besser zu ordnen und zu vervollständigen. Die Freiheit, der sie genossen, ging damals so weit, dass sie es wagen konnten zu diesem Zwecke in dem zur Diöcese Narbonne gehörenden Schlosse Pieussan eine Synode zu halten, welcher die vorzüglichsten Häupter der Sekte und mehr wie hundert Vollkommne beiwohnten. Diese Synode war auf das Begehren der Katharer der Grafschaft Rasez versammelt worden, welche ein eignes Bisthum zu bilden verlangten; bisher waren sie theils der Jurisdiction des Bischofs von Toulouse, theils der des Bischofs von Carcassonne unterworfen gewesen; dieser Zustand hatte zu mancher Verwirrung und zu häufigen Streitigkeiten über die Competenz Anlass gegeben. Es wurde daher beschlossen, den Brüdern des Rasez einen eignen Bischof zu geben, der unter den Vollkommnen des Bisthums von Carcassonne gewählt und von dem Bischofe von Toulouse geweiht werden solle. Die Kirche von Carcassonne schlug Benedikt von Termes vor, und Guillabert von Castres weihte ihn durch Auflegung der Hände; Raymund Agulier wurde als sein Filius major, und Peter Bernardi als sein Filius minor anerkannt.

Die Verfolgung brach erst wieder mit voller Heftigkeit aus, als in den Jahren 1226 und 1227 ein neuer Kreuzzug das Land verheerte. Schon vor seinem Einfall in die südlichen Provinzen liess Ludwig VIII. im April 1226 eine strenge Ordonnanz ergehn, um die Ketzer von Toulouse und deren Beschützer durch Androhung der üblichen Strafen zu schrecken[1]). Mehrere Herren und Städte unterwarfen sich, als sein Heer anrückte; die Meisten jedoch ergriffen die Waffen, um sich gegen diesen „falschen Kreuzzug“ zu vertheidigen, und dem Grafen zu helfen, „sein Land mit Ehre wieder zu gewinnen, eher als zu warten bis er es vom Papste zurückerhalte“[2]). Ihre Bemühungen waren jedoch umsonst;

[1]) Ordonnances des rois de France, de la troisième race. B. XII, S. 319.

[2]) S. die Gedichte der Troubadours Guy von Cavaillon (Hist. litt. de la France, B. XVII, S. 545), Tomiers und Palazis (ib., S. 593), Wilh. Anelier (ib., B. XVIII, S. 553 u. f.), Durand von Pernes (ib., S. 665).

Digitized by Google

das königliche Kreuzheer drang immer tiefer in das Land ein. Unter seinem Schutze durchzog Anton von Padua den Süden, und liess Viele hinrichten, während er durch seine Predigten nur Wenige bekehrte[1]). Eine Synode zu Narbonne im März 1227 wiederholte schärfer als je die schon so oft über die „Ketzer von Toulouse" und deren Grafen ausgesprochenen Excommunicationen[2]). Der katharische Bischof Peter Isarn wurde zu Cannes, in der Diöcese Narbonne, verbrannt[3]); ein gleiches Schicksal hatten der in dem Schlosse La Becède aufgefundene Diaconus Gerard de la Motte und seine Gefährten[4]). Zwei Jahre darauf machte Raymund VII. mit dem Könige von Frankreich Frieden, und die Kirche gestattete ihm endlich die begehrte Versöhnung. Er musste aber, ausser den politischen, für die Macht und die Unabhängigkeit seines Gebiets verderblichen Concessionen, geloben, der Kirche unbedingt gehorsam zu sein, die Ketzerei aus seinem Lande zu vertilgen, die überwiesenen Ketzer ohne Verzug zu bestrafen, während fünf Jahren jedem, der einen Ketzer ausliefern würde, zwei Mark Silbers, und nach den fünf Jahren eine Mark zu bezahlen, seinen Unterthanen den Eid abzufordern, die Ketzer zu bekämpfen, und diesen Eid alle fünf Jahre erneuern zu lassen. Zuletzt musste er sich verpflichten, die Freiheiten und Güter der Kirchen und Geistlichen zu beschützen, den ihnen zugefügten Schaden zu ersetzen; diejenigen seiner Vasallen, die die Waffen gegen ihn ergriffen hatten, als seine Freunde zu betrachten, und einen Kreuzzug nach Palästina zu unternehmen[5]). Aehnliche Bedingungen mussten von der Geistlichkeit, den Städten und den Baronen der Grafschaft Toulouse beschworen werden[6]). Die verschiednen Verbündeten Raymund's unterwarfen sich gleichfalls, um den Frieden zu erhalten. Nur der ritterliche Graf Roger-Bernhard von Foix wagte es zu widerstehn; auf die Vorstellungen Raymund's entgegnete er, er sei nicht gesonnen seinem Glauben zu entsagen und seine Parthei zu verlassen, da es den Anschein haben würde, als thue er es aus Furcht; solle

[1]) Wadding, Annales Minorum; 2te Ausg., B. II, S. 114.

[2]) Bei Mansi, B. XXIII, S. 25, can. 17.

[3]) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 363.

[4]) Ebendas., S. 366.

[5]) Ebendas., Preuves, Nr. 184, S. 329.

[6]) Percin, Monumenta conventus Tolosani ordinis fr. Praedicatorum. Toulouse, 1693, in fol.; Th. II, S. 73.

Digitized by Google

seine Rückkehr zur Kirche eine fruchtbare sein, so müsse man durch Gründe seine Ueberzeugung ändern, denn weder Drohungen noch Versprechungen vermöchten ihn davon abzubringen; einem neuen Kreuzzug werde er ruhig entgegensehn, denn er vertraue auf sein Recht. Als jedoch auf Antrieb des päpstlichen Legaten sich ein Heer gegen ihn sammelte, da baten ihn seine eignen von dem langen Kriege erschöpften Unterthanen zum Wohle seines Landes Frieden zu machen. Er that es, verwahrte aber vor dem Legaten Colmieu und dem Cardinal von S. Angelo seine religiöse Freiheit, und gab die für jene Zeiten denkwürdige Erklärung ab, der Papst habe kein Recht, sich in seinen Glauben zu mischen, da jedes Menschen Gewissen frei sein müsse; er unterwerfe sich nicht aus Furcht vor seinen Feinden, sondern um seinem Volke den Frieden zu lassen [1]).

Diese Friedensschlüsse endigten den Krieg gegen die Albigenser. Die Folgen dieses Krieges sind für das Languedoc und überhaupt für Frankreich von der grössten Wichtigkeit geworden; das Ziel jedoch, das er ursprünglich zu erreichen bestimmt war, und das ihm fortwährend zum Vorwande diente, die Zerstörung der Ketzer, dieses Ziel hat er am wenigsten erreicht. Die Katharersekte lebte nach dem Kreuzzuge im Süden fort, ebenso festgewurzelt wie früher. Die durch die Gräuel des Kriegs, durch die Zerstörung des Wohlstandes, der nationalen und geistigen Freiheit, des heitern poëtischen Lebens hervorgebrachte tiefe Erbitterung verlieh der Ketzerei neue Kräfte, indem Ritter und Bürger das Unglück ihres Vaterlands nicht nur den verhassten Nordfranzosen, sondern mehr noch der Treulosigkeit der römischen Geistlichkeit zuschrieben. An die Stelle der Cours d'amour traten die Inquisitionsgerichte; statt fröhlicher Sänger und Erzähler durchzogen dü-

[1]) „Le pape ne se doit mesler de ma religion, veu qu'un chacun la doit avoir libre. Mon pere m'a recommandé tousiours ceste liberté, afin qu'estant en ceste posture, quand le ciel crousleroit, je le puisse regarder d'un oeil ferme et asseuré, estimant qu'il ne me pourroit faire du mal . . . Ce n'est pas la crainte qui me fait branler augré de vos passions et qui me contraint de traisner ma volonté par terre, pour en faire comme fumier et litiere selon vostre appetit; mais poussé de ceste crainte benigne et genereuse de la misere de mes subjets, ruine de tout mon pays, desir de n'estre censé le mutin, l'escervelé, le boutefeu de la France, me ploye à ceste extremité; aultrement je serois une muraille sans breche et hors d'escalade contre les audaces de mes ennemis." Bei Perrin, Histoire des chrestiens Albigeois, S. 138 u. f.

Digitized by Google

stere Mönche das verwüstete Land; auf vielen Burgen sassen fremde Eroberer, während die alten, rechtmässigen Besitzer als Geächtete[1]) im Auslande, oder verborgen in den Gebirgen lebten: es ist nicht schwer sich den Eindruck vorzustellen, den diese Veränderungen auf die Gemüther machen mussten. Die letzten provençalischen Dichter liessen keine Lieder der Liebe und der ritterlichen Lust mehr hören; ihre Gesänge drückten nur noch bittere Klagen gegen die Unterdrücker, gegen den Papst und dessen Priester aus. Solche Trauer und Rache athmende Lieder mussten auf das für die Macht der Dichtkunst empfängliche Volk des Südens von tiefer Wirkung sein; sie unterhielten in ihm den noch bis in späte Zeiten fortglimmenden Hass gegen die Franzosen des Nordens; sie bestärkten es in seinem Widerstande gegen die durch die furchtbarsten Mittel sich ihm aufdringende römische Kirche, und trugen gewiss viel zum Fortbestehn der Katharer bei. Zwar konnten diese nach dem von Raymund geschlossenen Frieden nicht mehr so öffentlich auftreten, wie sie es selbst noch während des Kreuzzugs gethan; Viele zogen sich zu ihren Brüdern in die Lombardei zurück, wo schon seit dem vorigen Jahrhundert, zu Verona besonders, eine eigne Gemeinde französischer Flüchtlinge bestand[2]); dahin begaben sich unter andern die katharischen Troubadours Aymeric von Péguilain[3]) und Wilhelm Figuéras, welcher letztere ein Mann des Volks, Sohn eines Schneiders von Toulouse, in glühenden Versen das Unglück seines Vaterlands beklagte, und die Schuld davon dem falschen, verrätherischen Papst von Rom vorwarf[4]). Andre suchten ein Asyl in Spanien, fanden jedoch daselbst nur Verfolgung und Tod. Schon 1223 liess König Ferdinand mehrere solcher Flüchtlinge verbrennen[5]); noch allgemeiner wurde

---

[1]) Faydits.

[2]) Ecclesia Francigenarum, a. 1167; in dem Recueil des hist. de France, B. XIV, S. 449; — Ecclesia Franciae, Reinerius, Summa de Catharis, bei Martène et Durand, Thes. nov. anecd., B. V, S. 1767.

[3]) Er starb in der Lombardei als Ketzer; Millot, Histoire littéraire des Troubadours; Paris, 1802, in 12°; B. II, S. 235; — Hist. litt. de la France, B. XVIII, S. 694.

[4]) Wilhelm Figuéras hatte sich schon früher in die Lombardei geflüchtet. S. Hist. litt. de la France, B. XVIII, S. 649 u. f.; — Raynouard, Choix de poësies origin. des Troub., B. IV, S. 309 u. f.

[5]) Raynaldi Annales, B. XIII, S. 304, Nro. 46.

Digitized by Google

im Jahr 1234 gegen sie, und überhaupt gegen die spanischen Katharer gewüthet[1]). Die meisten Glieder der Sekte blieben indessen in Frankreich zurück; sie fanden in den festen Schlössern mehrerer Ritter sichere Zufluchtsorte, wo sie predigten, und von wo aus sie, Jeder mit seinem Socius und unter bewaffneter Bedeckung, die umwohnenden Brüder und Glaubigen besuchten[2]). Andre hielten sich in Höhlen, in einsamen Waldhütten, in abgelegenen Meierhöfen auf, wo, während die Männer am Webestuhl arbeiteten und die Frauen spannen, von einem der Lehrer ein Stück aus dem neuen Testamente vorgelesen, oder ein religiöser Vortrag gehalten wurde[3]). Trotz dieser Verborgenheit, in die sie sich zurückziehen mussten, blieben sie doch vollkommen organisirt und in lebhaftem Verkehr unter einander. Mehrere ihrer Gemeinden waren zwar aufgelöst worden; allein die vorzüglichsten, die Kirchen von Toulouse, von Carcassonne, von Agen bestanden fort, und zählten zusammen noch bei 200 Vollkommne[4]). Die von Agen hatte am meisten gelitten[5]); im Jahre 1229, gerade in der Zeit, wo der Graf von Toulouse dem Könige von Frankreich die völlige Ausrottung der Ketzer gelobte, wurde sie jedoch neu organisirt; der Bischof von Toulouse, Guillabert von Castres, der kurz vorher mit seinem Diaconus Bernhard Bonafos das Schloss S. Paul, von dem Ritter Wilhelm Matfred begleitet, verlassen hatte, um sich nach ihrem Hauptsitze Montségur zu begeben, weihte hier den Vollkommnen Tento zum Bischof von Agen; der schon genannte Vigoros de

---

[1]) Matth. Paris, Hist. anglic., S. 271.

[2]) Im Jahr 1229 liess Raymund Isarn, Herr von Lanierville, den Diakonus Bertr. Martini von Cathavelle in sein Schloss kommen, um vor seiner Familie und seinen Leuten und Pächtern zu predigen; als mehrere dieser letztern sich weigerten, den Segen des Ketzers zu empfangen, sagte Raymund Isarn, sie seien bestiae, denn Bertr. Martini sei „unus de probioribus hominibus de mundo."

[3]) „Tu no vols ... dir ton sermo
„Si non o fas en barta, en box o en boisso
„Lai on es Domergua, Rainaut o Bernado,
„Garsens o Peironela que filon lur cano.
„L'us teis è l'autre fila, l'autre fai son sermo." Gedicht des Mönchs Isarn, bei Millot, B. II, S. 46, u. bei Raynouard, B. V, S. 229; — Ein solches Versteck hatten sie in dem Walde von Vaquairil, in der Nähe des Schlosses Lanierville.

[4]) Reinerius, Summa, l. c., S. 1767.

[5]) „Fere destructa est." Ebendas.

Digitized by Google

Bocona wurde zu dessen Filius major erwählt, und Johann Cambiaire zum Filius major von Guillabert selbst. Indessen wurden, in Folge des Friedens, von der vereinten weltlichen und geistlichen Macht immer neue und schärfere Dekrete gegen die Ketzer erlassen. Alsobald nach dem Vertrage mit dem Grafen von Toulouse richtete Ludwig IX. an alle Vasallen und Beamten der ihm abgetretenen Provinzen eine Ordonnanz, wodurch ihnen befohlen wurde, die Ketzer zu verjagen, ihre Beschützer aller Rechte und Aemter zu berauben, und deren Güter öffentlich verkaufen zu lassen; die königlichen Vögte erhielten überdies die Weisung, während der nächstkommenden zwei Jahre allen denen, die einen Ketzer ausliefern, zwei Mark Silbers und später eine Mark zu bezahlen[1]). Der Graf von Toulouse beeilte sich nicht minder die von dem Friedensschlusse ihm auferlegten Bedingungen gegen die Ketzer zu erfüllen. Er stand dem päpstlichen Legaten in einer grossen Untersuchung bei, die er in dem ganzen Lande gegen die Verdächtigen vornahm, und bei welcher Wilhelm de Solerio, ein ehmaliger, mit der Kirche wieder ausgesöhnter Vollkommner, den Angeber machte[2]). Indem er zugleich die verheissenen Belohnungen gewissenhaft ausbezahlte, munterte er seine Unterthanen zur Angeberei und zum Verrath auf[3]). Mehrmals schickte er bewaffnete Haufen aus, um die versteckten Ketzer aufzusuchen; auf diese Weise wurde einer der angesehnsten Lehrer, von dem nur der Name Wilhelm genannt wird, gefangen und verbrannt[4]). Im Beisein des Grafen und vieler seiner Barone hielt der Legat, im November 1229, eine Synode zu Toulouse, welche folgende Beschlüsse gegen die Ketzer fasste: in jedem Orte solle durch die Bischöfe eine inquisitorische Commission, aus einem Priester und einem Laien bestehend, niedergesetzt werden; die Edelleute und die gräflichen Vögte, so wie die Magistrate der Städte sollen in Häusern, Kellern, Wäldern u. s. w. die strengsten Nachforschungen anstellen und alle Schlupfwinkel der Ketzer zerstören lassen; die in diesem Geschäfte saumseligen Beamten sollen ohne Verzug ihre Aemter und Güter einbüssen; jeder solle das Recht haben die Ketzer selbst

[1]) April 1229. Ordonnances des rois de France de la troisième race, B. I, S. 50.

[2]) Guil. de Pod. Laur., S. 691.

[3]) Percin, Monum. conventus Tolosani etc., Th. II, S. 199.

[4]) Albericus, Chronicon, B. II, S. 529. 530.

in dem Gebiet eines andern Herrn zu verfolgen und zu fangen; alle Knaben vom 14. Jahre an und die Mädchen vom 12. an sollen die Ketzerei abschwören und der römischen Kirche Treue geloben; Jedermann solle drei Mal jährlich zur Beichte gehn, bei Strafe der Ketzerei verdächtig behandelt zu werden; hauptsächlich aber sollen die Laien auf keinerlei Weise die in die Landessprache übersetzte Bibel besitzen. Diese Statuten, welchen noch mehrere zum Schutze der geistlichen Immunitäten und des öffentlichen Friedens beigefügt wurden, sollen viermal jährlich den versammelten Gemeinden vorgelesen und erklärt werden [1]).

Die durch diese Synode eingesetzte und einem Beschlusse des Lateranconcils von 1215 entsprechende Inquisition hätte wenigstens den Vortheil gehabt, einige, wenn auch noch so geringe, Garantien darzubieten: sie war der ordentlichen Jurisdiction der Bischöfe unterworfen, und von dem daran theilnehmenden Laien konnte man, in vielen Fällen wenigstens, ein unabhängigeres, unpartheiischeres Urtheil erwarten. Allein auch diese geringen Garantien sollten bald verschwinden, als durch päpstliche Dekrete die Aufsuchung und Bestrafung der „ketzerischen Bosheit" das Amt der Inquisition dem Dominikanerorden übertragen wurde.

Aus dem bisher Gesagten erhellt zur Genüge, dass Raymund VII. von Toulouse ganz allein auf die Erhaltung des ihm übriggelassenen Gebiets bedacht, sich Allem fügte, was die Kirche wegen Ausrottung der Ketzer von ihm verlangte, und durchaus nicht auf eine grössere ihnen zu gestattende Freiheit sann. Allein in den Augen der kirchlichen Gewalt war er immer noch nicht eifrig, nicht heftig genug; fortwährend wurde er von den päpstlichen Legaten und den Bischöfen der Lauheit beschuldigt und deswegen verfolgt, und der Papst selbst glaubte sich an den König von Frankreich wenden zu müssen, er möge den Grafen auffordern, der Ketzerei ein Ende zu machen und sich von denen zu trennen, die ihn in seinem Gehorsam gegen die Kirche könnten wankend machen [2]). Um der strengen Ausübung der Gesetze gegen die Ketzer desto sicherer zu sein, wurde, im Jahre 1232, dem Bischof Foulques von Toulouse, der Dominikaner-Provinzial dieser Stadt, Bruder Raymund de Falguario zum Nachfolger gegeben, der wo möglich seinen Vor-

[1]) Bei Mansi, B. XXIII, S. 191 u. f.

[2]) März und April 1232; bei Bzovius, Continuatio Annalium Baronii, B. XIII, S. 392.

Digitized by Google

gänger in fanatischem Hass gegen die Andersdenkenden noch übertraf [1]). Er wandte Alles an, um den orthodoxen Eifer des Grafen anzufeuern; er begleitete ihn auf einer Expedition durch das Land, um die Ketzer aufzusuchen; 19 Vollkommne, Männer und Frauen, unter ihnen Payens, ehmals Herr des Schlosses La Bécède, wurden aufgefangen und hingerichtet [2]). Unter solchem Einflusse erliess Raymund VII, im April 1233, in einer Versammlung von Bischöfen und Edlen zu Toulouse ein scharfes Edikt gegen die Ketzer seines Gebiets und zum Schutze des öffentlichen Friedens und der geistlichen Privilegien; die in der Ordonnanz von Ludwig XII. enthaltenen Bestimmungen, so wie die Statuten der Synode von Toulouse wurden wiederholt und durch neue vermehrt, die hauptsächlich die Ketzer und deren Anhänger verhindern sollten, durch fictive Verkäufe oder Schenkungen sich der Confiscation ihrer Güter zu entziehen [3]).

Zu der nemlichen Zeit übertrug Gregor IX. den Predigermönchen das Amt in ganz Frankreich, und besonders in den südlichen Provinzen, die Ketzer aufzusuchen und gegen sie zu predigen; er forderte die Prälaten und Barone des Südens auf, sie zu beschützen und ihnen in der Ausübung ihres „heiligen Geschäfts" auf alle Weise behülflich zu sein [4]). Ausserdem bestätigte er die in Folge des Vertrags von 1229 zu Toulouse gegründete Universität als ein Mittel, „den katholischen Glauben wieder aufblühen zu machen" [5]). Um die Bischöfe immer mehr anzufeuern, hielt der Legat Gerald von Marnis, Bischof von Tournay, Synoden zu Béziers [6]) und zu Arles [7]), durch welche die Statuten gegen die Ketzer auf's Neue eingeschärft wurden. Auch wurde ihm der Auf-

[1]) Raymund de Falguario soll auch einige Schriften gegen die Katharer verfasst haben; Percin, Monum. etc., T. I, S. 47. 61.

[2]) Ebendas., Th. II, S. 73.

[3]) Bei Mansi, B. XXIII, S. 265 u. f.; — einen correctern Text gibt Du Tillet, Historiae belli contra Albig. compendium S. 66 u. f. — Gewöhnlich wird dies Edikt vom 18. Febr. 1234 datirt; im MS. (Inquis. von Carcassonne, B. 75) steht jedoch XII. Kal. Maii, d. h. 20. April 1233; auch Du Tillet, l. c., sagt mense Aprili 1233; man lass wahrscheinlich Kal. Martis statt Maii.

[4]) Bullen vom 19. und vom 21. April 1233.

[5]) Bulle vom 30. April 1233; bei Mansi, B. XXIII, S. 105.

[6]) 1234; Mansi, B. XXIII, S. 269 u. f.

[7]) 12. Juli 1234; ebendas., S. 325 u. f.

Digitized by Google

trag, die Bulle über die Einführung der Inquisition durch die Dominikaner zur Ausführung zu bringen [1]); die ersten ernannten Inquisitoren waren die Brüder Peter Cellani und Wilhelm Arnold für das Gebiet von Toulouse, und die Brüder Arnold Cathalan und Wilhelm Pelisse für das Gebiet von Alby. Sie begannen ihr Werk mit einem Eifer, der dem Lande und zuletzt ihnen selber verderblich wurde. Gleich zum Anfang wurden die grössten Gewaltthätigkeiten begangen und mit einer Härte verfahren, welche die Einwohner im höchsten Grade erbitterte. Ohne Verhör noch Urtheil wurden Verdächtige und fälschlich Angegebene verurtheilt, in Kerker geworfen, ihrer Güter beraubt, ja selbst getödtet; den Angeklagten wurden die Namen der Zeugen verschwiegen; armen, unwissenden Laien wurden verfängliche Fragen vorgelegt, und aus den Antworten darauf Schlüsse gezogen, wie man sie haben wollte [2]); Manche wurden angegeben, um irgend eine Privatrache zu befriedigen oder um die versprochenen Belohnungen zu erhalten, und ohne weitere Untersuchung nahmen die Inquisitoren solche Angebungen an [3]). Man hätte denken sollen, dass ein solches verrätherisches und gewaltsames Verfahren die Katharer mehr eingeschüchtert hätte, als selbst das Wüthen des Kreuzzugs; allein sie leisteten einen nur um so hartnäckigern Widerstand. Gerade in den Jahren, wo der Graf von Toulouse am meisten beflissen war, seinen Eifer für die Kirche zu beweisen, und wo die Inquisition ihr Werk begann, treffen wir wieder die katharischen Lehrer in vielen Schlössern und Städten des Landes in grosser Thätigkeit an. Viele Orte haben wie früher ihre eignen Diaconen: Bernhard Engelbert ist Diakonus zu Puy-Laurens; Pons Guillabert zu Villemur; Arnold Bos, ein Arzt, zu Hautpoul; Wilhelm Garin, gleichfalls ein Arzt, zu Lautrec; Wilhelm Vital in dem Schlosse La Bécède; Raymund Petri zu Montréal. Viele Edle, besonders der Graf Roger-Bernhard von Foix [4]), fuhren fort Verbindungen mit ihnen

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 694.

[2]) S. den Brief der Consuln von Narbonne an die von Nismes, bei Ménard, Histoire de Nismes; Paris, 1750, in 4°, B. I, Preuves, S. 74.

[3]) Schon die Synode von Toulouse, 1229, musste verbieten „ne innocentes pro nocentibus puniantur, aut quibuslibet per aliquorum calumniam haeretica pravitas impingatur.“ Bei Mansi, B. XXIII, S. 195, can. 8.

[4]) Im Jahre 1233 hatte er zu Aix eine Zusammenkunft mit dem Lehrer Bertr. Martini von Cathavelle.

zu unterhalten; sie gestatteten ihnen in ihren Burgen oder in benachbarten Wäldern zu predigen; Vigoros de Bocona predigte zu Calvimont, von wo er, mit einem Pferde, Speisen und Kleidern beschenkt, weiter zog [1]); der Diakonus Raymund Sans und seine Gefährten Arnold Borel, Arnold und Pons Faure hielten häufige Versammlungen in einem Walde bei dem Schlosse Bauce; Arnold Bos predigte zu Montledier, zu Palajac u. s. w. Es liessen sich selbst immer noch Mitglieder adeliger Familien unter die Vollkommnen aufnehmen; im Jahre 1231 gaben der Diakonus Pons Guillabert und sein Socius in dem Schlosse Puy-Agut dem Ritter Raymund Abia von Seminoret das Consolamentum [2]). Der Einfluss der Häupter der Sekte auf viele Barone war immer noch sehr gross; sie benutzten denselben, um sich des früher schon als Asyl ihnen angewiesenen Schlosses Montségur von Neuem zu versichern. Im Jahr 1232 beschlossen die katharischen Bischöfe, den Ritter Raymund von Perelle, Herrn von Montségur, zu diesem Zwecke zu treffen. Der Bischof von Toulouse, Guillabert von Castres, und der von Agen, Tento, unternahmen die Reise zu ihm, begleitet von Bernhard de la Motte, Filius major von Toulouse, Vigoros de Bocona, Filius major von Agen, Pons Guillabert, Johann Cambiaire und bei dreissig andern Vollkommnen; die Ritter Isarn von Fanjaux, Raymund Sans von Ravat und Peter Mazairol, mit ihren Leuten, bildeten ihre Schutzwache. Bei dem Passe von Las Portas angekommen, liessen sie Raymund von Perelle melden, ihnen entgegenzukommen; Raymund kam, mit ihm die Ritter Wilhelm Bonan von Avellanet, Peter Vinaduit Pairola, Raymund Falbac, Bernhard Cogot von Asella u. a. m. Der ganze Zug begab sich hierauf nach Montségur, wo die beiden Bischöfe förmlich für die katharische Kirche einen sichern Sitz und für ihre Lehrer in Zeiten der Gefahr Schutz begehrten. Raymund von Perelle, nachdem er sich mit seinen Freunden berathen, willigte ein. Von dieser Zeit an blieb Montségur für den ganzen Süden der Mittelpunkt der Sekte. Die beiden Bischöfe befassten sich sofort mit der Vervollständigung ihres kirchlichen Organismus; Vigoros de Bocona wurde zum Bischof geweiht; dessen Amt, als Filius major von Agen, erhielt Johann Cambiaire; das Diakonat von Toulouse wurde Bernhard Bo-

[1]) Die Leute von Cuelha schenkten ihm „unum roncinum, empastats de piscibus, et unam capam blavam.“

[2]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 224, S. 386.

Digitized by Google

nafos übertragen. Zugleich erneuerte man die von der im Jahre 1167 zu S. Félix de Caraman gehaltenen katharischen Synode gefassten Beschlüsse über die Circumscription der Kirchen von Toulouse und Carcassonne, worüber ein neues Dokument ausgestellt wurde [1]). Sämmtliche Bewohner der Feste, so wie die davon abhängenden Leute der Umgegend waren Anhänger der Sekte; jeden Sonntag fand, vor zahlreicher Versammlung, Predigt und Gottesdienst in einem eigens dazu bestimmten grossen Gebäude statt.

Zu diesem merkwürdigen Fortbestehn der Sekte trug die durch die Inquisition im Volke erregte Erbitterung Vieles bei. In den meisten Städten, in Toulouse, Alby, Narbonne u. s. w. konnten die neuen Ketzergerichte nur unter den heftigsten Kämpfen eingeführt werden.

Die Capitouls [2]) und Bürger von Toulouse waren selbst nach dem Vertrage ihres Grafen mit dem König von Frankreich den Ketzern günstig geblieben. Seit 1229 hatten unaufhörliche Reibungen zwischen dem Magistrat und den Dominikanern statt gefunden, welche letztere in ihren Predigten sich heftig beklagten, dass die Stadt voll Ketzer sei, und dass man dieselben ungestraft gewähren lasse. Vergebens untersagten ihnen die Capitouls solche Predigten aus dem Grunde, weil dadurch nur die Leidenschaften immer mehr angefacht wurden. Im Jahr 1230 liessen die Mönche die Leichname eines als Ketzer erkannten Klerikers und eines der vornehmsten Glieder der Sekte, Namens Gualban, ausgraben und verbrennen; des letztern Haus musste auf ihren Befehl abgerissen werden [3]). In den drei folgenden Jahren klagten sie so viele Personen an, dass zur Erbauung der nöthigen Gefängnisse nicht nur das Geld, sondern selbst Steine und Mörtel fehlten, und dass die Synode von Arles beschliessen musste, man solle vorläufig nur die Schuldigsten in die Kerker werfen [4]). Im Jahre 1234 luden die Inquisitoren Peter Cellani und Wilhelm Arnold eine grosse Anzahl Bürger vor; einen mit Namen Johann Textor verurtheilten sie, und der Viguier des Grafen wollte ihn zum Tode führen lassen; allein

[1]) 14. August 1232; in dem Recueil des historiens de France, B. XIV, S. 448.

[2]) So hiessen bekanntlich die Consuln von Toulouse; der Vogt oder Statthalter des Grafen führte den Titel Viguier.

[3]) Percin, Monum. etc., Th. II, S. 199.

[4]) Bei Manst, B. XXIII, S. 358, can. 9.

das Volk verhinderte es; in dem bischöflichen Kerker, wohin er dann eingeschlossen wurde, traf er mehrere Vollkommne von Lavaur, welche der Vogt dieser Stadt dem Bischof von Toulouse ausgeliefert hatte; sie ertheilten ihm das Consolamentum, kurz darauf wurden sie sämmtlich verbrannt [1]). Viele Edle, namentlich die Ritter Raymund von Perelle und Peter Roger von Mirepoix wurden in ihrer Abwesenheit als Beschützer der Sekte verurtheilt [2]); andre wurden als Vollkommne verbrannt, wie Wilhelm Bernhard Gouald, Bruder des Herrn von Lantar [3]). Nachdem sie dieses vollbracht, begaben sich die beiden Inquisitoren von Toulouse nach Cahors, wo sie mehrere Leichname verbrennen liessen; hierauf zogen sie nach Moissac; Viele wurden hier verurtheilt, von denen jedoch Einige Gelegenheit fanden zu entkommen: Falquet, flüchtete sich in die Lombardei, Johann de Garda nach Montségur [4]).

Nicht minder thätig waren die Inquisitoren von Alby; sie liessen Peter von Puy-perdu, Peter von Bon-Mancip und den Ritter Arnold Griffi verbrennen [5]). Diese täglich sich mehrenden Hinrichtungen veranlassten zuletzt heftige Ausbrüche des Hasses der Einwohner. Die ersten, welche die Volksrache traf, waren drei Dominikaner von Toulouse, welche im Jahr 1233 zu Cordes, nach einer heftigen Predigt gegen die Ketzer, in einen Brunnen gestürzt wurden [6]). Bald darauf, 1234, brach der Groll auch zu Toulouse aus. Als der Bischof Raymund de Falguario eben beschäftigt war, in der Kirche der Dominikaner eine feierliche Messe zu Ehren der Heiligsprechung des Ordensstifters zu halten, wurde ihm angekündigt, dass mehrere Katharer in ein in der Nähe des Klosters gelegenes Haus getreten seien, um einer sterbenden Frau das Consolamentum zu geben. Alsobald begaben sich der Bischof und der Prior in das Haus; nachdem sie vergebens sich bemüht, die Frau zu bekehren, verurtheilten sie sie als Ketzerin, worauf sie in ihrem Bette vor die Stadt gebracht und verbrannt wurde. Ihr Schwiegersohn Pictavinus Borsier, Bote und Geschäftsführer der Katharer von Toulouse, wurde mit seinem Gefährten Bernhard Aldric festgenom-

[1]) Percin, o. c., S. 48 u. Th. II, S. 199.
[2]) Ebendas., Th. II, S. 201.
[3]) Ebendas.
[4]) Ebendas., S. 48 und Th. II, S. 200.
[5]) Ebendas.
[6]) Ebendas., S. 48.

Digitized by Google

men; Beide schworen jedoch ab und gaben Viele ihrer ehmaligen Brüder an[1]). Nach diesem Ereignisse, welches den Inquisitoren bewiess, wie kühn die Katharer ihnen trotzten, forderte sie der Dominikaner-Prior Pons von S. Gilles, nach der Sitte der damaligen Zeit, in einer öffentlichen Predigt zum Kampfe heraus; sich nach den vier Himmelsgegenden wendend, rief er aus: „Im Auftrage Gottes und seines Dieners, des h. Dominikus, biete ich von dieser Stunde an den Ketzern und ihren Beschützern und Glaubigen Trotz; die Katholischen beschwöre ich im Namen des Herrn, alle Furcht abzulegen und der Wahrheit Zeugniss zu geben; ich bezeuge bei Gott, dass binnen sieben Tagen den Inquisitoren durch ausserordentliche Mittel der Weg zu den verborgensten Schlupfwinkeln der Ketzerei eröffnet und nie mehr verschlossen werden wird“[2]). Kurz darauf klagte er Arnold Sancier, einen Schmied von Lacroix de Baragnon bei Toulouse, als Ketzer an; als dieser zum Scheiterhaufen geführt wurde, rief er in den Strassen: „Seht, Bürger, welchen Schimpf man mir und der ganzen Stadt anthut, obgleich ich ein guter Christ bin!“ Er wurde verbrannt, allein das Volk fing an laut gegen die Mönche zu murren[3]). Am Charfreitag 1235 machten diese eine neue Inquisition in der Stadt und der Umgegend. Die Zahl der Angeber und der Angegebenen wuchs so sehr heran, dass sich die Dominikaner mehrere Franziskanermönche und die Pfarrer von Toulouse beigesellen mussten. Auf die Angabe eines der Angeklagten Arnold Dominici begaben sich Bruder Pons von S. Gilles und der gräfliche Viguier nach dem Schlosse Casser, wo sie sieben Vollkommne fanden. Arnold Dominici jedoch, der freigelassen worden war, wurde für seinen Verrath von den Glaubigen von Agassoil in dem Cantarès getödtet. Peter Wilhelm Delort, ein reicher Bürger und eifriger Beschützer der Sekte, war gleichfalls festgenommen worden; allein das Volk befreite ihn und er entfloh. Zahlreiche Leichname von Männern und Frauen wurden ausgegraben, unter Trompetenschall durch die Strassen geschleift und verbrannt. Dies alles vermehrte täglich den Hass und die Erbitterung des Volks. Die Capitouls beklagten sich daher bei dem Grafen über das Wüthen der Inquisitoren. Raymund bereute es ohne Zweifel, die Errichtung einer Jurisdiction, die sei-

[1]) Percin, S. 49.

[2]) Ebendas.

[3]) Ebendas., Th. II, S. 200.

Digitized by Google

nem Lande nicht minder verderblich zu werden drohte, als es der Kreuzzug geworden war, so unbedingt gestattet zu haben; bereits hatte er, weniger wohl um das Geschäft der Inquisition zu erleichtern, als aus Mitleid für seine Unterthanen, die er gegen diese blutige Gerichtsbarkeit nicht anders zu schützen vermochte, bekannt machen lassen, dass diejenigen, welche ihre Irrthümer eingeständen, weder eingekerkert, noch verbrannt, noch ihrer Güter beraubt werden sollten [1]). Jetzt, auf die Klagen der Capitouls hin, konnte er nur die Inquisitoren bitten, für einige Zeit ihre Verurtheilungen einzustellen. Als sie es verweigerten, beklagte sich der Graf über ihre Härte bei dem Legaten, und schilderte sie als von persönlicher Feindschaft gegen ihn beseelt. Inzwischen kam Bruder Wilhelm Arnold von einer Inquisition zu Carcassonne nach Toulouse zurück, und lud zwölf der vornehmsten Bürger vor sein Gericht. Sie weigerten sich zu erscheinen; die Consuln nahmen sich ihrer Sache an; sie verboten jetzt unter schwerer Strafe, den Vorladungen der Ketzerrichter Folge zu leisten, und da diese ihrem Geschäfte nicht entsagen wollten, wurden sie aus Toulouse vertrieben. Sämmtliche Dominikanermönche und mit ihnen der Bischof verliessen alsdann gleichfalls die Stadt; den 10. November sprachen der Inquisitor Wilhelm Arnold und der Bischof den Bann gegen die kühnen Capitouls aus [2]).

Aehnliche Auftritte fanden in demselben Jahre 1234 zu Alby und zu Narbonne statt. Zu Alby gebot der Inquisitor Bruder Arnold Cathalan, die Gebeine einer Ketzerin, Namens Jussière, auszugraben. Der Vogt verweigerte es. Da ging der Mönch mit einigen Geistlichen, um selbst das Grab zu öffnen; allein das erzürnte Volk verfolgte und misshandelte ihn, und unter dem Rufe: Tod dem Verräther! war es im Begriff, ihn in den Tarn zu stürzen. Es gelang ihm sich zu retten; er schleuderte den Bann gegen die Stadt, nahm jedoch, auf die Bitten des Bischofs und einiger Einwohner, dieses Urtheil wieder zurück, insofern die Beleidigung ihn persönlich betraf; den in seiner Person der Kirche angethanen Schimpf erklärte er aber nicht vergeben zu können [3]).

[1]) Percin, S. 48b.

[2]) Ebendas., S. 48 u. f., u. Th. II, S. 200. — Der Bannspruch findet sich bei Percin, Th. II, S. 201, und bei Martène et Durand, Thes. nov. anecd., B. I, S. 992.

[3]) Narratio de illatis Arnoldo Inquisitori apud Albienses civitatem injuriis; bei Martène et Durand, Thes. nov. anecd., B. I, S. 985.

Digitized by Google

Zu Narbonne beging der Inquisitor Franz Ferier, ein Spanier, Prior der Dominikaner dieser Stadt, die empörendsten Ungerechtigkeiten; ohne Grund, auf die gehässigste Weise, liess er zahlreiche Bürger einkerkern und ihre Güter in Beschlag nehmen; manche wurden theils öffentlich, theils im Gefängniss hingerichtet. Vergebens drangen die Consuln in ihn, sich zu mässigen; vergebens boten sie ihm ihren Beistand an, wenn er den gegen die Ketzer erlassenen Statuten gemäss verfahren würde: nichts war im Stande, seinem Fanatismus Schranken zu setzen. Daher versagte ihm auch die bürgerliche Obrigkeit ihre Hülfe; er musste sich selbst an die Spitze einiger Bewaffneter stellen, als er den Ritter Raymund d'Argens, als der Ketzerei verdächtig, verhaften wollte; dieser wurde jedoch von dem Volke aus seinen Händen befreit. Bruder Ferier excommunicirte die Befreier, und der Erzbischof belegte die Stadt mit dem Interdikt. Als sämmtliche Einwohner von dem erbitterten Inquisitor öffentlich der Ketzerei beschuldigt wurden, erstürmten und verwüsteten sie das Kloster der Dominikaner. Der Erzbischof suchte einzulenken; er erbot sich gegen eine Summe Geldes das Interdikt wieder aufzuheben; allein die Consuln wiesen verächtlich dies Anerbieten ab; sie appellirten an den Papst und sandten an die befreundeten Städte einen durch seine freimüthige Energie merkwürdigen Brief, um ihr Benehmen durch die Erzählung der von dem Inquisitor begangenen Gräuel zu rechtfertigen [1]). Das Jahr darauf, 1235, brach ein neuer Aufstand gegen die Ketzerrichter aus; das Volk drang abermals in das Predigerkloster, es zerriss die Register und Protokolle der Inquisition, und nöthigte die Mönche die Stadt zu verlassen [2]). Der Erzbischof erliess hierauf ein scharfes Edikt, in Folge dessen sämmtliche Einwohner schwören sollten, den katholischen Glauben zu vertheidigen, aller Verbindung mit den Ketzern zu entsagen und sie auf's Aeusserste zu bekämpfen [3]); die Consuln leisteten den verlangten Eid, verwahrten jedoch ihre bürgerlichen Rechte [4]), und blieben wie zuvor den Inquisitoren abgeneigt.

[1]) Ménard, Histoire de Nimes, B. I, S. 305 u. f.; der Brief der Consuln unter den Preuves, S. 73 u. f.

[2]) Hist. gén. du Langi, B. III, S. 406.

[3]) 29. Septbr. 1235; ebendas.; Preuves, Nr. 215, S. 369; das Datum ist hier 1234 Kal. oct.; die alte handschriftliche Copie, die wir sahen, gibt jedoch den 29. Septbr. 1235 an.

[4]) Ebendas., S. 371.

Während auf diese Weise das Volk der Städte sich der Ausübung der Inquisition gewaltsam widersetzte, gewährten die Ritter des Landes den verfolgten Ketzern in ihren Burgen einen sichern Schutz. Zwar gab es, ausser einigen königlichen und gräflichen Vögten, auch hie und da einen Ritter, der sich den wiederholt eingeschärften Verordnungen fügte und die Ketzer verfolgte; so wurde bald nach 1232 der schon mehrmals genannte Johann Cambiaire, Filius major des Bischofs von Agen, mit noch drei andern Vollkommnen von dem Sire von Gaillac, Schlossherrn von Fanjaux, ergriffen und dem Grafen von Toulouse ausgeliefert, der sie verbrennen liess. Solche Beispiele mögen jedoch höchst selten und meist nur von solchen Baronen gegeben worden sein, die aus dem Norden eingewandert waren; denn aus den Documenten geht hervor, dass die meisten eingebornen edlen Geschlechter den Ketzern um so treuer anhingen, je drohender die Gefahr für sie wurde. Die Ritter von Perelle, von Mirepoix, von Roais, von Termes, von Amiort und viele andre waren beständig mit den Häuptern der Sekte in Verbindung; die Anklagen und Prozesse gegen dieselben waren ausserordentlich häufig; in ihren festen Burgen trotzten sie jedoch sowohl den Urtheilssprüchen der Inquisition, als selbst den Befehlen ihres Oberherrn. Als im Jahre 1235 das Schloss Roquefort dem königlichen Feldherrn Imbert von Beaujeu übergeben werden sollte, befahl der Herr desselben, Ritter Bernhard Otto von Amiort, seinem Vogte zuerst die Vollkommnen heimlich zu entlassen, damit sie nicht in die Hände der Franzosen fielen [1]). Edle Herren und Frauen, welche die katharischen Prediger nicht in ihre Schlösser aufnehmen konnten, besuchten sie in ihren verborgenen Zufluchtsorten. Die Familie und die Freunde des Ritters von Ornolai versammelten sich häufig bei einer Vollkommnen, Namens Bona, welche eine in der Nähe des Schlosses gelegene Waldhütte bewohnte. Zu Gaian wohnte man auf einer Wiese den Predigten von Vigoros de Bocona, Bertrand Martini, Jordan von Lantar und andern bei. In der Feste Mirepoix soll um 1236 die Sekte noch bei funfzig hospitia gehabt haben; der Ritter Arnold-Roger scheute sich nicht sie öffentlich in Schutz zu nehmen, und mit seiner Familie und vielen Edlen der Umgegend die religiösen Versammlun-

[1]) Während des Feldzugs, den Trencavel, Bastard des Vicomte von Béziers, gegen die Franzosen unternommen hatte. S. Percin, Hist. des chrétiens Albigeois, S. 143 u. f.

Digitized by Google

gen zu besuchen, welche von dem Diaconus Raymund Mercier zu Mirepoix selbst, und von dem Bischof Guillabert von Castres in dem nahgelegenen Schlosse Dun gehalten wurden. Auch in dem Schlosse Hautpoul lebte die Sekte noch ungestört; im Jahre 1237 predigte daselbst Aymeric del Collet. Selbst in offenen Städten und Dörfern fanden noch öffentliche Predigten statt: Zu Mas de Pamplessac bei Caussade predigte Sicard von Figuéras; zu Puy de Romeux Bernhard von Maireville und der Diaconus von S. Felix Raymund Sans, der 1238 zu Avignonet ergriffen wurde; an letztern Orte predigte auch Wilhelm Cambiaire; zu Sorèze, wo zahlreiche Glaubige wohnten, der Diaconus Raymund von Carlipac, der schon genannte Arzt Bernhard Wilhelm d'Airos u. a. m. Die Ritter übrigens begnügten sich nicht die Katharer gegen ihre Verfolger zu beschützen; sie selbst verfolgten die Inquisitoren und überhaupt die Priester und die Mönche, plünderten und misshandelten sie auf offener Strasse; namentlich durchzogen die Ritter von Roais, Raymund-Roger und Aluman, mit bewaffneten Knechten in dieser Absicht die Umgegend von Toulouse [1]).

Da die zur Ausrottung der Ketzer getroffenen Massregeln so wenig fruchteten, fiel zuletzt der Graf von Toulouse selbst, aller Proben, die er von seinem Gehorsam gegen die Kirche abgelegt hatte, ungeachtet, in den Verdacht, ein geheimer Beschützer der Katharer und der Feinde der Inquisition zu sein. Schon im Jahr 1235 sprachen deshalb der Erzbischof von Narbonne und die Bischöfe von Carcassonne und von Toulouse den Bann über ihn aus [2]); Letzterer begab sich sogar selbst nach Rom, um seine Klage vor den Papst zu bringen; ähnliche Klagen wurden an den König von Frankreich gerichtet [3]). Der Papst drang in diesen, er möge den Grafen und die Consuln von Toulouse nöthigen, die erforderliche Strenge gegen die Ketzer zu entfalten; der Graf solle ohne Verzug sich für den Kreuzzug nach dem heiligen Lande einschiffen, denn nur durch seine Entfernung hoffte man das Ziel zu erreichen; unterdessen sollte Alphons, des Königs Bruder, die Provinz verwalten [4]). Um dieser Gefahr zu entgehn, willigte Raymund

---

[1]) Percin, Th. II, S. 201.

[2]) Hist. gén. du Lang., B. III, S. 406.

[3]) Guil. de Pod. Laur., S. 695; — Hist. gén. du Lang., B. III, S. 407 u. f.

[4]) Raynaldi Annales, B. XIII, S. 441, Nr. 44. 45.

Digitized by Google

zuletzt ein, die Inquisitoren und die Dominikaner in Toulouse wieder einzulassen [1]; vergebens suchten die Vorstellungen der Capitouls es zu verhindern. Die Inquisitoren begannen alsobald wieder das Werk der Verfolgung. Auf die Angabe eines Abtrünnigen, Raymund Grossi, der viele Jahre lang zur Sekte gehört hatte, wurde Lebenden und Todten in grosser Zahl der Prozess gemacht [2]. Mehrere wurden zum Scheiterhaufen geführt [3]; der Ritter Bernhard Otto von Amiort, seine drei Brüder und seine Mutter wurden zu lebenslänglicher Haft verurtheilt, und dem Grafen von Toulouse, unter Androhung der kirchlichen Strafen, wurde befohlen, ihre Güter einzuziehen [4]; viele andre Glaubige, zu der nemlichen Strafe verdammte, mussten geloben, keinen Versuch zur Flucht zu machen, bis der Bau des für sie bestimmten Gefängnisses vollendet wäre [5]. Auch Vigoros de Bocona scheint in dieser Zeit (1237) zu Toulouse verbrannt worden zu sein [6].

Die Capitouls setzten indessen immer noch den Inquisitoren, wenn auch keinen thätigen, doch einen nicht unwirksamen, passiven Widerstand, entgegen. Sie verhinderten die Ausführung des von Gregor IX. seinem Legaten gegebnen Befehls „zum ewigen Andenken der Schmach“ die Häuser der Ketzer von Toulouse niederreissen zu lassen [7]; sie leisteten den Inquisitoren keinen Beistand in dem Aufsuchen der Angeklagten, und bestraften die Misshandlungen nicht, die den Mönchen und Geistlichen angethan wurden; zwar behaupteten sie der Kirche ergeben zu sein und zur Vertilgung der Ketzerei das Ihrige beitragen zu wollen, allein sie verlangten für die bürgerliche Obrigkeit die Jurisdiction gegen die Ketzer. Deshalb wurde den 24. Juli 1237 von den Inquisitoren der Bann über sie ausgesprochen [8]. Um die nemliche Zeit sandte

---

[1]) Ebendas., S. 440, Nr. 39 u. f.

[2]) Percin, S. 51.

[3]) Ebendas.

[4]) Ebendas., S. 48b; — Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 224, S. 385. Im Jahre 1240 musste Gerald vor Amiort sich verbürgen, dass seine Brüder keinen Versuch zur Flucht machen, und dafür seine drei Schlösser verpfänden. Ebendas., Nro. 233, S. 397.

[5]) Den 19. Februar 1237.

[6]) Albericus, Chronicon, Th. II, S. 543; Albericus gibt dafür das Jahr 1233 an; allein 1236 tritt Vigoros de Bocona noch als Prediger auf.

[7]) Raynaldi Annales, B. XIII, S. 441, Nro. 44.

[8]) Percin, Th. II, S. 201.

Digitized by Google

Kaiser Friedrich II. sein berühmtes Ketzergesetz an den Erzbischof von Arles, um in dem der kaiserlichen Oberherrschaft unterworfenen Gebiete nach dessen ganzer Strenge zu verfahren [1]).

Im Jahre 1239 ergriff bekanntlich der Graf von Toulouse die Waffen, um sich von den drückenden Verpflichtungen, die ihm der Vertrag von 1229 auferlegt hatte, wieder unabhängig zu machen. Der Krieg, unterbrochen durch einen Vertrag im März 1241, dauerte bis 1242; er hatte für Raymund VII. kein andres Resultat, als ihn von seiner Ohnmacht zu überzeugen, den Heeren und dem Einflusse des Königs länger zu widerstehn. Während der Kriegsjahre hatten indessen die Katharer mit ihrer gewohnten Energie und Umsicht die ihnen günstigeren Umstände benutzt, um in den Grafschaften von Toulouse und von Foix wieder freier und allgemeiner aufzutreten. Die Leute des Volkes, so wie die Edlen und selbst die gräflichen Vögte kamen wieder zahlreicher in ihre Versammlungen, erwiesen ihnen öffentlich wie in den Tagen, wo die Sekte herrschend war, die tiefste Ehrfurcht, und versahen sie mit Allem, was zum Lebensunterhalt nöthig ist. Reiche und Arme brachten ihnen an Kleidern, Geld, Pferden u. s. w. Geschenke dar, oder machten Vermächtnisse zu ihren Gunsten; erfuhr man, dass Einer in einem Schlosse oder in einem Dorfe, einem Walde, einer verborgenen Thalschlucht, einem einsamen Hofe angekommen, so verliess man jedes Geschäft und trotzte jeder Gefahr, um seine Predigt zu hören und ihm zu dienen. In jeder Versammlung dieser Art wurde von den Lehrern Brod geweiht und unter die Glaubigen vertheilt, die es, gleich einem Heiligthum, Jahre lang aufbewahrten. Häufig geschah es, dass gefangene Ketzer von den Bewohnern der Orte, durch die sie geführt werden sollten, wieder befreit wurden. Zuweilen wurden von den Glaubigen beträchtliche Summen angewandt, um Stellen als Ortsvorsteher oder als Vögte zu erlangen, damit die Vollkommnen ungestört an solchen Orten leben konnten [2]). Es geschah sogar, dass Ritter und Gemeinden sich mit einander verbanden und gegen die Diener der Inquisition und überhaupt gegen die katholischen Einwohner Statuten ergehn liessen, durch welche dieselben von dem Gebrauch der Mühlen, der Brun-

---

[1]) Papon, Histoire générale de Provence; Paris, 1778, in 4°; B. II, Preuves, S. LXXIX.

[2]) Synode von Béziers, 1234, can. 3; Mansi, B. XXIII, S. 270.

Digitized by Google

nen, der Gemeinde-Backöfen ausgeschlossen wurden [1]). Beinahe aus sämmtlichen adeligen Familien des Südens findet man noch in dieser Zeit Mitglieder, welche von den Inquisitions-Tribunalen zu mehr oder weniger harten Bussen verurtheilt wurden; und in der Zahl kommen fast eben so viel Frauen als Männer vor. Die in den Wäldern verborgen lebenden Vollkommnen hatten in den Städten und Burgen Agenten, welche ihnen von den Massregeln der Inquisition Nachricht gaben, sie vor den drohenden Gefahren warnten, und den Brüdern, die sie besuchen wollten, den Weg zu ihnen wiesen. Die Lehrer durchzogen das Land in Pilgertracht, das in die Landessprache übersetzte neue Testament in einem ledernen Beutel unter dem Mantel tragend; sie wurden von Bewaffneten begleitet, die sie entweder für ihre Dienste bezahlten, oder die ihnen von den befreundeten Rittern als Schutzwache mitgegeben wurden. Wenn, nach der Hinrichtung eines Bruders, die Glaubigen, von Schrecken ergriffen, es nicht mehr wagten die Vollkommnen zu beherbergen, gingen die Ritter sie aufzusuchen und ihnen ein Asyl anzubieten; als Estelo von Puy-Laurens verbrannt worden war und keine katharische Prediger mehr in das Schloss des Ortes kamen, zog der Ritter Gaucelin von Miraval, weil er den geistlichen Beistand vermisste, der ihm von der Sekte zu Theil ward, mit einigen Freunden aus, um einen Lehrer zu suchen, und als er in einer abgelegenen Hütte mehrere Vollkommne verborgen fand, lud er sie ein, ihn in seine Burg zu begleiten. Ueberhaupt beschützten die Ritter die Katharer nicht blos aus Widerspruch gegen die römische Kirche, sondern in der That aus religiösem Interesse, weil sie Belehrung und Trost bei ihnen zu finden glaubten. Ein ferneres Beispiel mag dies beweisen. Brunissende, die Mutter des Ritters Pons Raymund von Bauteville, war sterbend und verlangte das Consolamentum zu erhalten; ihr Sohn sandte deshalb zu den Katharern von Avignonet. Es machten sich sogleich ihrer zwei auf den Weg; als Pons Raymund sie von ferne erblickte, rief er: „Getrost! getrost! da kommen die guten Männer!“ Die Ritter bewaffneten sich, um ihre Ankunft zu beschützen, und die Einwohner des Orts umstanden das Haus des Geistlichen und warfen mit Steinen nach dessen Fenstern, um ihn zu hindern, gegen die ankommenden Ketzer etwas zu unternehmen. Auch in andern Verhältnissen zeigte sich der Einfluss der Häupter der Sekte auf die

[1]) Synode von Valence, 1248, can. 15; ebendas., S. 774.

Digitized by Google

Barone des Landes; sie traten häufig als Versöhner in den Zwisten auf, welche die Ritter unter einander hatten. Um 1230 stellte der Vollkommne Peter Polain zwischen Peter Daide von Pradelles und seinen Brüdern die gestörte Eintracht wieder her; im Jahre 1240 versöhnte der Bischof Bernhard Martini den Ritter Peter-Roger von Mirepoix mit seinem Schwiegervater Raymund von Perelle, wegen der Theilung des Schlosses Montségur, und kurz darauf die beiden genannten mit den Herren des benachbarten Schlosses Roque d'Olmes; der Friede wurde in seine Hände beschworen. Die Verehrung, die man für die Vollkommnen hatte, war um diese Zeit (1240) noch so gross, dass manche ihrer Anhänger, selbst Edelleute, wenn sie dieselben nicht in ihre Wohnungen aufnehmen konnten, sich oft für längere Zeit zu ihnen in die Wälder zurückzogen. Merkwürdig sind besonders auch die immer noch dauernden Vereine katharischer Frauen, welche bald in den Burgen, bald in einsamen Hütten im Gebirge beisammenlebten und von den Glaubigen mit Lebensmitteln versehen wurden, oder auch durch Handarbeit ihr Leben fristeten. Zu diesen von dem Volke in hohem Grade verehrten Vollkommnen gehörten Beatrice, Schwester des Ritters Roger von Cabaret, Adelaide von Naivoras, Mutter des schon genannten Gaucelin von Miraval, Braida von Rabastens und ihre Töchter Finas und Esclarmunde, Esclarmunde von Bessac und mehrere andre Frauen aus den angesehnsten Geschlechtern. In den Wäldern bei dem Schlosse Pradelles lebten, um 1240, mehrere solcher Schwestern; sie arbeiteten in benachbarten Marmorbrüchen. Melina, eine edle Dame aus dem genannten Schlosse, empfing in einer Krankheit das Consolamentum; den Grundsätzen der Sekte gemäss musste sie nach ihrer Genesung der Welt entsagen; sie zog sich zu den Schwestern im Walde zurück, und theilte mehrere Jahre lang ihre harte Lebensart.

Unter dem Volke glaubten Viele, die Katharer besässen ausserordentliche Kräfte, sie könnten, indem sie in ihrem Buche lesen, Blitz und Donner beschwören. Oft klagte man, dass zur Zeit der Ketzer der Blitz seltener gezündet habe, als zur Zeit der Mönche. Sie übten häufig die Heilkunst; schon oben sind mehrere ihrer Vollkommnen genannt worden, die als Aerzte im Lande grossen Ruf genossen; diesem Umstande verdankten sie einen Theil ihres Ansehns und oft ihre Rettung in Gefahr. Wilhelm Garin, Diaconus und Arzt, wurde von den Leuten des Ritters Wilhelm Matfred, welcher an einer Lähmung litt, ergriffen; der Ritter fragte

Digitized by Google

ihn, was für ein Mensch er sei; ich bin ein Mensch wie du, antwortete der Katharer, willst du mich aber in Freiheit setzen, so will ich dich von deiner Krankheit heilen. Matfred gewährte sein Begehren und wurde geheilt; von der Stunde an wurde er aus Dankbarkeit ein Glaubiger der Sekte. Am meisten Eindruck machten sie aber immer durch ihr strenges, ehrbares Leben; selbst Geistliche konnten diesem Eindrucke nicht widerstehn, und bekannten oft, sie wüssten nicht, was sie von diesen Leuten halten sollten, welche weder schwören noch lügen [1]).

Unter den in dieser Zeit im Lande predigenden Katharern erscheinen Viele von den bereits schon genannten; an die Stelle derer, welche durch natürlichen oder gewaltsamen Tod den Schauplatz verliessen, traten alsobald andre, unbekümmert um die Gefahren, die sie erwarteten. Gerald Abith ersetzte Bernhard von Simorre in dem Bisthum von Carcassonne, und hatte seinen Wohnsitz im Schlosse Cabaret; Bertrand Martini von Cathavelle wird als Bischof der Provinz Lauraguais genannt, ein Bisthum, das früher nicht vorkommt; 1241 und 1242 predigte er zu Mirepoix, und am Weihnachtsfeste 1243 zu Montségur. Aymèric del Collet, später Bischof von Alby, bewohnte im Jahre 1240 eine Hütte bei dem Schlosse Montaigu, predigte öfters zu Hautpoul, zu Cahors, zu Mirepoix, und hielt 1241 eine zahlreiche Versammlung von Vollkommnen und Glaubigen zu La Pelade, an dem Ufer der Larneta, um die Lage der Sekte zu besprechen. Auch Alaman, aus dem Hause Roais, und Arnold-Roger, Bruder des Ritters Raymund von Perelle [2]), erscheinen unter den Bischöfen, jedoch ohne Angabe ihrer Diöcesen. Zu den thätigsten und von den Inquisitoren gefürchtetsten Predigern gehörten der Diaconus Bernhard von Maireville in dem Schlosse S. Julien, der bald auf einer Wiese der Umgegend, bald zu Gaian Versammlungen hielt; Peter Polain, der mit mehrern Gefährten in Waldhütten bei dem Schlosse Pradelles seinen Zufluchtsort hatte und an vielen umliegenden Orten zu predigen pflegte; Johann del Collet, Bruder Aymèric's, zu Hautpoul; Raymund Fort, Diaconus zu Caraman; Peter und Wilhelm Paraire,

---

[1]) Matfred von Poalhac frøgte einst den Prior von Monloga, was er von den Ketzern halte; er antwortete: „nescio quid dicam ego, audio quod haeretici non jurant nec mentiuntur.“

[2]) Percin, Th. II, S. 200.

Digitized by Google

Diaconen derer des Cabardès[1]); Bernhard Hugo, früher Weltpriester, Diaconus zu Villemur; Wilhelm Incartz, Diaconus zu Vaure; Pons von Sainte-Foy, in einem Walde bei Cambiac. Viele andre Namen können hier übergangen werden[2]). Aus mehrern der angeführten Beispiele erhellt, dass die Bischöfe der Sekte, die der Verfolgung am meisten ausgesetzt waren, nicht mehr an den Hauptorten ihrer Diöcesen wohnten, sondern in den festen Schlössern ihrer Beschützer. Ihr Hauptasyl war immer die Burg Montségur; hier hielten sich die vornehmsten Häupter auf, Bertrand Martini, Raymund Agulier, Peter de Manso, Peter Sergeant, u. A.; hieher kamen sowohl die Bischöfe, die Diaconen, die Vollkommnen, als die befreundeten Ritter, um über die Angelegenheiten der katharischen Kirche zu berathen; hier wurden fortwährend Gottesdienst und Predigt gehalten; hier wurden die Diaconen geweiht, und die würdig Erfundenen unter die Vollkommnen aufgenommen; von hier aus wurden Lehrer und Prediger ausgesandt, und hieher schickten die Glaubigen aller Stände Lebensmittel und Geld für die verehrten „guten Männer," deren Einfluss immer derselbe blieb.

Nach dem für Raymund VII. unglücklichen Ausgange seines gegen die Nordfranzosen unternommenen Krieges begannen die Inquisitoren wieder mit verdoppeltem Eifer ihr während der Kriegsjahre unterbrochenes Werk. Kaum war, im Jahre 1241, ein erster Friede geschlossen, so wurde, auch schon gegen das Ende dieses Jahres, im ganzen Lande eine allgemeine Untersuchung angestellt, welche zur Entdeckung vieler Ketzer und unzähliger Glaubiger führte. Mehrere Vollkommne, von denen nur ein gewisser Tornabois genannt wird, wurden verbrannt; über andre, wie über Perronet, Herrn von Montmaur, einige Ritter von Lavaur, einen Schneider von Toulouse, wurde das Todesurtheil ausgesprochen, sie fielen jedoch nicht in die Hände der Inquisition; Viele flohen in die Lombardei. Die Art zu prozediren trug wo möglich noch in höherm

[1]) Ein Wilhelm Paraire hatte als Ingénieur in den Jahren 1218 und 1219 an der Vertheidigung von Toulouse Theil genommen. Hist. de la croisade, Vers 7559 und 9424.

[2]) Z. B.: B. de Lienco, in der Provinz Cabardès; Pons Chapelain und Sicard von Lunel zu Hautpoul; Bernhard Gasto zu Auriac; Bernhard Gaubert im Schlosse Bram; Elias Isarn bei Cordes; Peter Brunet zu Roquefeuille; Arnold del Colomer und Adhemar zu Castelverdan und zu Vernaux; Raymund de Manso zu Villemur; Peter Capella; Peter Jacob zu Puy-Laurens; Clamens; Wilhelm Carrerie; Isarn Vital, u. a. m.

Digitized by Google

Grade als früher das Gepräge des gehässigsten Fanatismus. Die geringfügigsten Umstände dienten zum Vorwande von Anklagen und Verurtheilungen; durch die allergewöhnlichsten einer der Ketzerei verdächtigen Person erwiesenen Zeichen von Achtung fiel man selbst in Verdacht; einem Verdächtigen begegnen, ihn grüssen, von Ungefähr mit ihm in demselben Hause sein, an dem nemlichen Tische essen, dies Alles war Beweis von Schuld, und musste durch schwere Pönitenzen abgebüsst werden. Aus mehrern Zeugenaussagen geht sogar hervor, dass manche Inquisitoren die Lehre der Katharer so verstanden, dass schon ein eheloses Leben für sie hinreichte, den Verdacht der Ketzerei zu begründen! Auch befolgten sie immer noch das Beispiel der Kriegsleute des Kreuzzugs, um die Angeklagten von der Ketzerei zu überführen: sie gaben ihnen einen Hahn in die Hand, und befahlen ihn zu tödten [1]).

Es muss jedoch bemerkt werden, dass man die Ketzer nicht blos verfolgte und verbrannte, sondern dass man auch darauf bedacht war, sie zu bekehren; allein die Mittel, deren man sich hiezu bediente, hingen mit der Verfolgung eng zusammen. Fanatische Mönche, die meist von dem katharischen System eben so wenig verstanden wie von der christlichen Theologie, sollten dies Werk vollbringen. Die oft abgeschmackten Gründe, durch welche sie die Ketzer zu bekämpfen meinten, bekräftigten sie gewöhnlich durch ein weit schlagenderes Argument, durch die Drohung mit dem Scheiterhaufen. Es ist uns eine merkwürdige Probe solcher grober Bekehrungsversuche erhalten worden, die auf eine lebendige Weise die Art schildert, wie die Mönche mit den Ketzern verfuhren. Isarn, Prior zu Villemur, der sich schon während des Kreuzzugs durch seinen Eifer gegen die Ketzer ausgezeichnet hatte, und der sich auch „mit Versen und Romanen" befasste, bemühte sich, um das Jahr 1242, den schon oben genannten katharischen Prediger Sicard von Figueras zum katholischen Glauben zurückzuführen; die Art, wie er dabei zu Werke ging, erzählt er selbst in einem 800 Verse langen, an Sicard gerichteten provençalischen Gedichte [2]). In diesem Stücke sucht Isarn die katharischen

---

[1]) Als man diese Probe einem Ketzer wollte bestehn lassen, antwortete er: „quod nullam culpam habebat gallus propter quod deberet eum occidere."

[2]) Dieses Stück befindet sich französisch übersetzt bei Millot, Histoire littéraire des troubadours, B. II, S. 43 u. f.; Fragmente des Originals hat Raynouard bekannt gemacht, Choix de poésies originales des troubadours, B. V,

Digitized by Google

Lehren von der Erschaffung der Welt durch einen bösen Gott, von der Verwerfung der Ehe und der Auferstehung des Fleisches, von der Taufe, von der Natur und Wanderung der Seelen durch Gründe zu widerlegen, von denen die einen im höchsten Grade trivial sind, während die andern aller Beweiskraft ermangeln. Den Schluss jedes Artikels macht indessen ein Argument, das in den Augen des Mönchs ohne Zweifel das entscheidendste war: „Entweder, ruft er seinem Gegner zu, entweder trittst du auf unsre Seite, oder du wirst verbrannt; bekehre dich auf der Stelle, denn das Feuer brennt schon, schon ist das Volk versammelt, um dich in den Flammen zu sehn“ [1]). In dem Gedichte macht dieses Dilemma auf Sicard einen solchen Eindruck, dass er, wenn Isarn ihm Leben und Freiheit verbürgen will, sich bereit erklärt, nicht nur allen Bussen sich zu unterwerfen, sondern auch seine frühern Brüder anzugeben, und sie entweder zur Bekehrung zu bewegen oder rastlos zu bekämpfen. Es ist jedoch schwer zu glauben, dass in der Wirklichkeit Sicard so gesprochen haben soll [2]); es kommen

---

S. 228 u. f. Wir theilen die Ansicht des Hrn. Fauriel (Histoire de la croisade etc.; Introd., S. XXV): der Verfasser Isarn sei der nemliche wie der in der Histoire de la croisade genannte Don Isarn, Prior von Vieux-Muret (S. 134, V. 1887). Dieser wohnte, 1211, der Verbrennung der Ketzer des Schlosses Casser bei. In den Inquisitions-Protokollen wird Vielh-Mores oft genannt. Wenn dies nicht dasselbe ist wie Villemur (auch Vielmur), wo eine alte Frauenabtei bestand, so ist dessen geographische Lage unbekannt. Nach Hrn. Fauriel (Histoire de la poésie provençale, B. III, S. 147) wäre es in der Grafschaft Foix zu suchen. Wir möchten uns jedoch eher für das bekanntere Villemur entscheiden. Ist der Verfasser des Gedichts derselbe wie der Prior Isarn, so war er kein Dominikaner, wie man gewöhnlich annahm. Hr. Emériс-David (Hist. litt. de la France, B. XIX, S. 579 u. f.) setzt ihn offenbar zu spät, zwischen 1260 und 1280. Die Art, wie Isarn des Mordes der Inquisitoren zu Avignonet, im Jahre 1242, (bei Millot, S. 57) Erwähnung thut, beweist, dass er das Gedicht kurz nach dieser Begebenheit verfasst haben muss; er muss damals schon alt gewesen sein, denn er sagt (S. 63): seine Seele könne nicht zu denen gehören, welche, nach der Ansicht seines Gegners, vor 5000 Jahren aus dem Himmel vertrieben wurden, da er, so alt er auch sei, doch noch nicht 70 Jahre zähle. —

[1]) Z. B.: „Si cauziras el foc, o remauras ab nos;“ Raynouard, S. 230.

[2]) Millot, l. c., S. 77 nimmt dies an. Wir glauben eher, dass das, was Isarn von der Bekehrung Sicard's sagt, eine fromme List sei, um die Gläubigen desto leichter zum Abfall zu bewegen, wenn man ihnen das Beispiel eines ihrer vorzüglichsten Prediger vorhielt, der gleichfalls sich bekehrt und den man zu-

Digitized by Google

allerdings Beispiele von bekehrten Vollkommnen vor; allein wie kann man annehmen, dass ein angesehner Lehrer wie Sicard von Figueras, der viele Jahre lang allen Gefahren Trotz bot, um seinen Glauben zu predigen, zuletzt auf eine so plötzliche und so feige Art so schlechten Argumenten nachgegeben hätte, welche höchstens auf wenig unterrichtete, arme Glaubige einen Eindruck machen konnten?

Um solche Bekehrungen zu erlangen, wurden nicht blos Drohungen, es wurden auch Versprechungen angewendet. Denjenigen, welche der Ketzerei zu entsagen bereit waren, verhiess man vollkommne Absolution vermittelst einiger „leichten" Bussen [1]). Manche liessen sich wohl auf solche Weise zum Abfall von der Sekte verleiten; nur mögen sie sich oft in Betreff der versprochenen leichten Bussen bitter getäuscht haben; denn diese leichten Bussen bestanden für die blossen Glaubigen in weiten, kostspieligen Pilgerfahrten, in entehrendem Tragen von rothen Kreuzen auf den Kleidern, in Lieferung von Geld oder Materialien zum Bau der Ketzergefängnisse; für die Vollkommnen in lebenslänglicher Haft oder Einmauerung (immuratio), wie man es nannte!

Es war zu erwarten, dass ein solches Verfahren den alten Hass gegen die Inquisition immer mehr entflammen würde. Selbst der Graf von Toulouse theilte die Erbitterung seines Volks. Zwar hatte er sich, den 14. März 1241, verpflichtet, mehrere feste Schlösser, insbesondere das von Ketzern bewohnte Montségur, zu zerstören, und die Ketzer und deren geächtete Anhänger zu vertreiben [2]); allein, wie bemüht er auch war, Proben seines orthodoxen Eifers abzulegen, so konnte er doch dem Eindrucke nicht widerstehn, den die Gräuel der Inquisition auf ihn machten; diese Gerichtsbarkeit erschien ihm als eine beständige Verletzung seiner oberherrlichen Rechte; zu wiederholten Malen that er in den stärksten Ausdrücken Einsprache gegen die Gewalt, die sich die Inquisitoren über seine Unterthanen anmassten, und erklärte die Aus-

---

letzt sagen lässt, er wolle selbst seine ehmaligen Brüder zur Rückkehr in die Kirche auffordern.

[1]) Isarn verspricht „une entière absolution à ceux qui, bien confessés, renonceraient de bonne foi à l'erreur, et reviendraient au moyen de quelque légère pénitence." (Millot, S. 57).

[2]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 235, S. 400.

Digitized by Google

übung ihres Geschäfts ihnen so lange verweigern zu wollen, bis sie begehrten, von ihm selbst damit beauftragt zu werden; den 1. Mai 1242 bekräftigte er dies durch ein öffentliches, in Beisein des Bischofs von Agen ausgestelltes Dokument [1]). Einer seiner Vögte, Otto von Barèges, verkündigte in der Kirche von Moissac, Keiner solle es wagen, sich den von Inquisitoren verhängten Bussen zu unterwerfen, wenn er nicht an Leib und Gut bestraft werden wolle; denn die Inquisitoren hätten keine Vollmacht von dem Grafen, an seiner Stelle das Recht zu verwalten. Die Ketzerrichter liessen jedoch solche Erklärungen unbeachtet vorübergehn; sie vermehrten täglich die Zahl ihrer Opfer; mit dieser wuchs aber auch der sie verfolgende Hass. Den 29. Mai 1242 wurden die Inquisitoren Wilhelm Arnold, Dominikaner, und Stephan von Narbonne, Franziskaner, nebst ihren Gefährten, dem Prior von Avignonet und dem Kanonikus von Toulouse, Raymund von Costiran, und ihren Schreibern, in dem Schlosse Avignonet von den Leuten des Schlossvogtes und denen von Montségur überfallen und getödtet [2]). Höchst wahrscheinlich waren mehrere der vornehmsten Barone die Anstifter dieses Mords; wenigstens frohlockten sie nach geschehner That, ebensosehr als die Katholischen von Zorn und Schmerz darüber erfüllt wurden. Man sagte sogar, Peter-Roger von Mirepoix hätte den Schädel Arnold's verlangt, um ein Trinkgefäss, von goldnem Reif umgeben, daraus verfertigen zu lassen. Gleichzeitig wurden zu Toulouse sechs Dominikaner getödtet [3]).

Der erste Verdacht wegen dieser Gewaltthaten fiel auf den Grafen von Toulouse. Bereits im Juli sprach der Erzbischof von Narbonne den Bann über ihn aus, und brachte eine heftige Klage vor den König von Frankreich [4]). Raymund, der an dem Morde unschuldig war, und, um sein Land nicht zu verlieren, sich nach Frieden sehnte, bot Alles auf, um den von Neuem ihn bedrohenden Sturm abzuwenden; er rechtfertigte sich in einem demüthigen Schreiben an die Königin Mutter, und gelobte, den Tod der Inqui-

---

[1]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nr. 245, S. 410.

[2]) Guil. de Pod. Laur., S. 697; — Opusculum de inquisitoribus Aveniogneti occisis anno 1242, bei Percin, Th. II, S. 198 u. f.; Wadding, Annales Minorum, B. III, S. 69 u. f.; und Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, S 438 u. f.

[3]) Percin, Th. II, S. 209.

[4]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 246, S. 411.

Digitized by Google

sitoren an den Mördern zu rächen [1]). Er liess in der That auch einige derselben bestrafen. In einer Versammlung von Prälaten zu Béziers erklärte er jedoch, er sei fest entschlossen, die Dominikaner nicht mehr als Inquisitoren in seinem Gebiete zu dulden; sie haben gegen ihn persönlich eine Feindschaft, die sie durch Misshandlung seiner Unterthanen zu befriedigen suchen, und deshalb appellire er gegen sie an den Papst; er bat die Bischöfe seines Landes, sie möchten selbst gegen die Ketzer verfahren oder zu Inquisitoren Franziskaner oder Cistercienser bestellen; nur dann könnten sie auf seinen thätigen Beistand rechnen [2]). Die Predigermönche erkannten übrigens selber das Schwierige ihrer Lage; sie, die die Ketzer verfolgen sollten, hatten es dahin gebracht, dass sie grösseren Gefahren ausgesetzt waren als diese, und, von Schrecken ergriffen bei dem Gedanken an ihre ermordeten Brüder, begehrten sie von Innocenz IV, er möge sie ihres Amtes gegen die Ketzer entledigen. Der Papst hob zwar den über Raymund ausgesprochenen Bann wieder auf, allein verwarf seine Appellation gegen die Dominikaner; diesen verweigerte er ihr Begehren, und befahl ihnen das Geschäft der Inquisition, das anfangs vernachlässigt wurde, mit neuem Eifer zu betreiben; den Bischöfen gebot er, ihnen Rath und Schutz zu verschaffen [3]). Zu diesem Zwecke versammelten die Erzbischöfe von Narbonne, Arles und Aix eine Synode zu Narbonne, welche für die Inquisitoren eine Reihe von Vorschriften aufsetzte über die Art die Ketzer und ihre Anhänger aufzusuchen und zu verhören, so wie über die den Verurtheilten aufzulegenden Strafen [4]). Innocenz IV. hatte einige Regeln gegeben, um wenigstens allzuempörende Ungerechtigkeiten der Ketzerrichter zu verhindern [5]); die Synode von Narbonne wich jedoch keineswegs von der gewohnten fanatischen Härte ab. An die Stelle der zu Avig-

---

[1]) Percin, Th. II, S. 75.

[2]) 20. April 1243; Percin, S. 52; — Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 245, S. 410; Nro. 255, S. 415.

[3]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nr. 260, S. 433; — Raynaldi Annales, B. XIII, S. 522, Nro. 30. 31.

[4]) Mansi, B. XXIII, S. 353; er setzt diese Synode in das Jahr 1235; Dom Vaissette (Hist. gén. du Lang., B. III, Note XXX, S. 585 u. f., beweist aber, dass sie zwischen 1243 und 1245, und am wahrscheinlichsten im Jahr 1243 gehalten wurde.

[5]) Raynaldi Annales, l. c.

Digitized by Google

nonet getödteten Inquisitoren wurden für die Grafschaft von Toulouse die Dominikaner Johann von S. Pierre und Bernhard de Cancio ernannt; diese Mönche zogen sich durch ihre rücksichtslose Strenge den Namen Ketzerhämmer zu [1]). Sie machten den ungeheuersten Missbrauch ihrer Gewalt; an vielen Orten liessen sie die Scheiterhaufen brennen; den sich Bekehrenden legten sie entehrende Pönitenzen, besonders aber unerschwingliche Geldstrafen auf; selbst bevor noch ein Urtheil erfolgt, liessen sie der Angeklagten Güter confisciren [2]). Vergebens weigerten sich viele Barone und Vögte, ja selbst einige Bischöfe, ihre Urtheilssprüche zu verkündigen und auszuführen [3]); vergebens wandten sich milder gesinnte Geistliche, wie die Chorherren von S. Salvy und St. Cécile von Alby und die Mönche von Gaillac, an den römischen Hof mit der Bitte, den Bedrückungen der Inquisitoren Einhalt zu thun, um grösserm Unheil zuvorzukommen; vergebens forderte Innocenz selber sie zu wiederholten Malen zur Mässigung auf: nichts konnte sie bewegen, von ihrem entsetzlichen Treiben abzustehn. Die meisten Prälaten waren übrigens von demselben Hasse gegen die Ketzer beseelt, und man begreift nicht, warum der Papst, in einer Bulle vom 23. Januar 1244, sich beklagen konnte, dass sie seinen Befehlen, den Inquisitoren Beistand zu leisten, nicht gehorchten. Kam doch der Bischof Durand von Alby der Inquisition durch Stiftung einer eigenen, bewaffneten Brüderschaft zu Hülfe, zur Bekämpfung der Katharer und der Waldenser [4]). Zu den in den Jahren 1243 und 1244 Verbrannten gehörten viele Mitglieder edler Familien: Peter Robert von Mirepoix, Braida, Schwiegermutter des Ritters Isarn von Fanjaux, Arnaude von Massa, Peter von Navidals, Esclarmunde, Tochter Raymund's von Perelle, u. a. m.

Da entschloss sich endlich der von allen Seiten gedrängte Graf von Toulouse, „das Haupt des Drachen," das Schloss von

---

[1]) Percin, S. 53. 54; — Biographie toulousaine, Paris, 1823, in 8°; B. II, S. 373 u. f.

[2]) Die Synode von Béziers 1246 musste verbieten, dass die Güter der Angeklagten „nullatenus confiscentur, donec per Sententiam fuerint condemnati;" can. 3; bei Mansi, B. XXIII, S. 692.

[3]) Synode von Valence 1248; Mansi, B. XXIII, S. 773, can. 9 u. 10.

[4]) Die Waldenser waren damals nur in geringer Zahl im Languedoc; vor Ende des 13. Jahrhunderts erinnern wir uns nicht, Inquisitions-Prozesse gegen Waldenser dieser Gegenden gefunden zu haben.

Digitized by Google

Montségur einzunehmen und zu zerstören. Schon 1238 hatte er diese für unüberwindlich gehaltene Feste belagert; in seinem Friedensvertrage mit Ludwig IX, vom Jahre 1241, hatte er dann deren Vernichtung feierlich geloben müssen; auch unternahm er kurz darauf eine neue Belagerung, allein kühn und geschickt vertheidigt, widerstand das Schloss siegreich einem Heere, dessen Befehlshaber selber insgeheim eingelassen wurden, um dem Gottesdienste der Ketzer beizuwohnen. Jetzt aber, nachdem er sich genöthigt gesehn hatte, allen Unternehmungen gegen den König zu entsagen und sich unbedingt zu unterwerfen, bedrohte er das Schloss mit ernstlicherer Gefahr. Der frühere Oberherr und Beschützer desselben, Roger-Bernhard von Foix, dem man kurz vor seinem Tode noch eine Abschwörung abgenöthigt hatte [1]), war 1241 gestorben, und sein Sohn Roger IV. hatte 1243 dem König von Frankreich den Vasalleneid geschworen. Raymund von Perelle, dessen eigene Tochter, wie eben bemerkt, den Scheiterhaufen hatte besteigen müssen, bereitete sich daher zur verzweifeltsten Gegenwehr. Eine grosse Anzahl von Rittern schlossen sich mit ihm in der Feste ein. Nicht zu den geringsten Merkwürdigkeiten dieser Geschichte gehört, dass Bernhard Roqua, der Vogt des Grafen von Toulouse selbst, einen in der Kunst der Kriegsmaschinen erfahrnen Mann nach Montségur sandte, um die Leitung der Vertheidigungswerke zu übernehmen. Von allen Punkten des Landes wurden Lebensmittel, Geld, Waffen, selbst Balisten und andre Geschosse in die Feste geschickt. Viele Vollkommne und Lehrer waren daselbst während der Belagerung anwesend; die Bischöfe Bertrand Martini und Raymund Agulier [2]) feuerten in ihren Predigten den Muth der Vertheidiger an; die meisten dieser letztern trafen mit den geistlichen Häuptern die Uebereinkunft der Convenenza, und es wurde ihnen, gegen die strenge Regel der Sekte, zugesagt, dass sie, im Falle tödtlicher Verwundung das Consolamentum selbst dann erhalten sollten, wenn sie schon den Gebrauch der Sprache verloren hätten. Selbst Frauen nahmen an der Vertheidigung des Schlosses Theil; Philippa, die Gemahlin des Ritters Peter-Roger von Mirepoix, und viele andre machten gleichfalls die Convenenza für den

[1]) Hist. gén. du Lang., B. III, Preuves, Nro. 229, S. 392.

[2]) Wir konnten nicht ausmitteln, wann dieser letztere zum Bischof geweiht wurde, und welcher Kirche er vorstand.

Digitized by Google

Fall, dass sie im Kampfe tödtliche Wunden erhielten. Aller Muth der Belagerten konnte jedoch das Schloss nicht retten; nach mehrern Stürmen wurde es gezwungen sich zu ergeben. Vor der Uebergabe liessen sich noch viele der eingeschlossenen Ritter durch das Consolamentum unter die Vollkommnen aufnehmen, obgleich sie das Schicksal kannten, das sie als solche erwartete. Keiner dachte an ein Entkommen, das nicht unmöglich gewesen wäre; selbst die Bischöfe und Lehrer blieben zurück. In einer letzten Versammlung beschlossen sie, dass nur vier die Burg verlassen sollten, um die in einem Walde verborgene Kasse der Sekte zu retten und den andern Brüdern die Nachricht von dem Falle der Feste und von der standhaften Ausdauer ihrer Bewohner zu überbringen. Demnach wurden in der Nacht vor der Uebergabe Amiel Aycart, Pictavinus, Hugo und ein vierter Vollkommner an Stricken die Felsen hinuntergelassen; sie verbargen sich eine Zeit lang in einer Schlucht, und erreichten dann glücklich die Burg So, in der sie Freunde und Brüder fanden. Nach der Uebergabe liessen die Inquisitoren alle Vollkommnen, und die, welche während der Belagerung das Consolamentum empfangen hatten, 200 an der Zahl, den 14. März 1244, ohne Prozess und Urtheil lebendig verbrennen [1]). Unter den Verbrannten waren die beiden Bischöfe Bertrand Martini von Cathavelle und Raymund Agulier, Wilhelm Johannis, Diaconus von St. Foy, Martin Rotland, ein geachteter Prediger, Maurand von Toulouse, Nachkomme des Bürgers Peter Maurand, der im Jahr 1178 als Ketzer verurtheilt wurde, Raymunde, Gattin des Ritters von Cuc, und mehrere andre Frauen. Einige Monate später verurtheilten die Inquisitoren eine Menge von Rittern und Kriegsleuten, die bei der Vertheidigung gewesen waren, zu verschiednen Arten von Bussen.

Die Einnahme dieses gefürchteten Asyls der Sekte war jedoch noch lange nicht der letzte Akt in dem grossen, düstern Drama des zwischen der römischen Kirche und der katharischen Häresie im südlichen Frankreich geführten Kampfes. Noch mehr als ein halbes Jahrhundert widerstand die Sekte dem Wüthen der Inquisitoren; noch unzählige Male verbreiteten die Flammen der Scheiterhaufen ihren schrecklichen Glanz über die blühenden Fluren des Südens, allein die Ketzerei lebte im Herzen des Volkes fort, sie

[1]) Guil. de Pod. Laur., S. 698; — Vignier, Recueil de l'histoire de l'Eglise, S. 461.

Digitized by Google

behielt ihre Bischöfe, ihre ganze kirchliche Form. Erst in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts begann sie zu schwinden, zum Theil weil der Adel, der sich seit der Vereinigung des Landes mit der Krone von Frankreich immer mehr dem nordfranzösischen Einflusse fügen musste, sie nicht mehr beschützte, und das Volk daher keinen Haltpunkt mehr fand gegen den Druck der Inquisition; zum Theil aber auch weil der Grundirrthum des katharischen Systems bei der fortschreitenden geistigen Bildung nicht länger zu bestehn vermochte. Der Katharismus verschwand ohne Spur zurückzulassen; das ihm zum Grunde liegende religiöse Bedürfniss und die Sehnsucht nach geistiger Freiheit, diese blieben jedoch zurück; daher im vierzehnten und im fünfzehnten Jahrhundert die grössere Verbreitung der Waldenser und im sechzehnten die Entstehung zahlreicher protestantischer Gemeinden in den südfranzösischen Provinzen.

Digitized by Google

RICHARD SIMON.

Von

Dr. **K. H. GRAF,**

Licent. der Theologie.

Die sogenannte biblische Einleitung hat seit Kurzem angefangen, in ihrer Behandlung eine wichtige Umgestaltung zu erfahren; nachdem man schon längst das Mangelhafte ihrer bisherigen Form eingesehn, hat man endlich den Weg gefunden, diesem losen Aggregat von Vorkenntnissen, diesem „Mancherlei" ein wissenschaftliches Prinzip zum Grunde zu legen, welche Neuerung als ein so wichtiger Fortschritt erkannt worden ist, dass man sich um die Priorität derselben streitet [1]). Richard Simon ist es aber, der den ersten Anspruch auf die Ehre dieses wissenschaftlichen Fortschritts macht, und dieser lange einseitig verketzerte, später ebenso einseitig gepriesene Katholik ist auch in neuerer Zeit von den Protestanten unter den Heroen der Kritik stets vorangestellt worden, ohne dass man seine Leistungen eigentlich je genauer untersucht hätte. Um mit möglichster Einsicht und Unpartheilichkeit zu bestimmen, welche Stelle diesem Manne in der Entwicklungsgeschichte der Wissenschaft zukömmt, muss man nicht blos seine Werke, sondern auch ihn selbst, der so einzig in seinem Zeitalter dasteht, kennen lernen. Wohl ist sein Leben nicht reich an Begebenheiten, es ist das Leben eines Gelehrten, der in der Studirstube sich seine Lorbeeren erkämpft. Aber von hohem Interesse ist die Frage, welche Stellung er unter den religiösen Partheien seiner Zeit eingenom-

[1]) Hupfeld, über Begriff und Methode der sogenannten bibl. Einleitung. Marburg, 1844.

Digitized by Google

men, er, der als Katholik mit einer Freiheit und Unbefangenheit der Ansichten auftrat, zu welcher die Protestanten in Deutschland, dem Heerde der Reformation, erst hundert Jahre später unter vielen Kämpfen gelangten; und diese Frage kann nur durch eine genauere Kenntniss seiner ganzen Thätigkeit und der Streitigkeiten, in die er verwickelt wurde, beantwortet werden.

Man hat zwar oft behauptet, gerade als Katholik habe er in der biblischen Kritik freiere Hand gehabt, weil er den Grundsätzen seiner Kirche dabei nichts zu vergeben brauchte; allein warum wurden denn seine Werke verboten? warum trat Bossuet, der Repräsentant der Orthodoxie, als sein Gegner auf und beschuldigte ihn der Häresie? warum musste er bis an das Ende seines Lebens Verfolgung fürchten? Bei dem Protestanten Clericus, seinem Zeitgenossen, finden wir ja eben so freie, ja noch freiere Ansichten; und wenn Clericus auch aus dem kirchlichen Verbande treten musste, in welchem er erzogen war, wie auch Simon aus dem Oratorium trat, so lebte, lehrte und schrieb er doch ruhig unter Protestanten bis an sein Ende. In Deutschland waren freilich damals, bei der herrschenden Vergötterung des biblischen Buchstabens, Ansichten wie die seinigen etwas Unmögliches, aber in Frankreich herrschte ein weit lebendigeres allseitigeres theologisches Leben. Die hohe Erregung aller Kräfte in Litteratur, Wissenschaft und Kunst, welche unter Ludwigs XIV. Regierung so viele Meisterwerke jeder Art hervorrief, war auch in die theologischen Wissenschaften eingedrungen. Welche reichen Quellensammlungen, welche gründliche Bearbeitungen der Kirchengeschichte haben wir dem edeln Wetteifer zwischen Katholiken und Protestanten zu verdanken? Die Polemik zwischen beiden Kirchen, die innern Streitigkeiten zwischen Calvinisten und Arminianern auf der einen, zwischen Jansenisten und Jesuiten auf der andern Seite, regten zu fortwährender Arbeit an und förderten mächtig die geistige Entwicklung. Erst als die katholische Politik ihre Gegner mit den Waffen des Fleisches aus dem Felde schlug, rosteten auch bald die Waffen des Geistes, mit denen allein der Kampf geführt werden sollte; die Bewegung stockte, das rege Leben erstarb. Darum hatte Simon keine Nachfolger in seinem Vaterlande, denn Vorgänger hatte er gehabt, die ihm mit rühmlicher Anstrengung den Weg gebahnt.

Vielleicht möchte man eine neue Biographie Simon's für überflüssig halten, da wir ja eine solche bei der Amsterdamer Aus-

Digitized by Google

gabe seiner Briefe von seinem Verwandten [1]) Bruzen de la Martinière besitzen. Allein eben über das, was für uns das Wichtigste ist, gibt uns diese keinen genügenden Aufschluss. La Martinière hatte zwar unter der Leitung seines Vetters in Paris studirt, allein da seine Studien eine andere Richtung genommen, so waren ihm die theologischen Gegenstände zu fremd, als dass er sich über des berüchtigten Kritikers Leistungen und Verhältnisse ein selbständiges Urtheil hätte erlauben können. Theils stand er ihm überhaupt noch zu nahe, theils war er doch schon seit zu langer Zeit von ihm entfernt, um aus frischer Erinnerung zu schöpfen; er entnahm daher seine Erzählung grösstentheils den Quellen, die uns auch jetzt noch zu Gebote stehn, ohne tiefer einzugehn [2]). Neues werden wir zwar in Hinsicht auf die äussern Begebenheiten im Leben Simon's wenig zu liefern haben; sie haben aber auch weniger Wichtigkeit für uns, als der innere Gehalt desselben. Darzustellen, in welchen Verhältnissen zu den verschiednen religiösen Parteien seiner Zeit er gestanden, zu würdigen, was er auf dem Gebiete seiner Wissenschaft geleistet, ein möglichst treues Bild seiner Persönlichkeit zu entwerfen, dies soll unsre Hauptaufgabe sein, und die einzelnen Umstände seines Lebens sollen dazu dienen, unser Urtheil zu begründen und zu veranschaulichen.

Ueber die Jugendjahre Simon's haben wir nur dürftige Nachrichten, und wer ihn zuerst zu den Studien hinführte, in denen er nachher so grossen Ruhm erwarb, wissen wir nicht. Er folgte der Bahn, welche ihm die Natur durch die eigne Richtung seiner Geistesfähigkeiten vorgeschrieben hatte, und sein Hauptlehrer war der innere Drang, der ihn zu immer regem Fleisse anspornte. Er war den 13. Mai 1638 in Dieppe geboren. Seine Anlagen entwickelten sich zuerst in der Lehranstalt, welche die Oratorianer

---

[1]) La Martinière war nicht sein Neffe, sondern blos Neveu à la mode de Bretagne, d. h. Geschwisterkindssohn.

[2]) Antoine Augustin Bruzen de la Martinière wurde in Dieppe 1662 geboren, vollendete seine Studien in Paris, und beschäftigte sich besonders mit Geschichte und Geographie; 1709 wurde er französischer Secretär bei dem Herzog von Mecklenburg, begab sich nach dessen Tode nach Holland, und lebte fortan im Haag, wo er 1726—30 ein grosses geographisch-historisch-kritisches Lexicon herausgab, 10 Bde. f°., in's Deutsche übersetzt und vermehrt von Wolff, Leipzig, 1744—50, 13 Bde. f°. Seine hohen Verbindungen verschafften ihm den Titel eines Raths des Herzogs von Parma, Secretär des Königs beider Sicilien, ersten Geographen des Königs von Spanien. Er starb im Haag 1746.

Digitized by Google

bald nach der Stiftung ihres Ordens in seiner Vaterstadt gegründet hatten. Da aber seine Eltern nicht im Stande waren, ihm auf längere Zeit die Mittel zur Fortsetzung seiner Studien zu geben, bewog ihn einer der Ortspfarrer, welcher selbst Oratorianer war, in den Orden einzutreten, und verschaffte ihm eine Freistelle, welche ihm die mit dem Eintritt gewöhnlich verbundenen Ausgaben ersparte. Doch ehe noch das Jahr seines Noviziats abgelaufen war, trat er wieder aus, weil es ihm unmöglich wurde, sich der Regel des Hauses zu unterwerfen, nach welcher die Novizen während dieser Zeit ihre Studien bei Seite setzen mussten, um blos erbauliche Bücher zu lesen und geistliche Uebungen vorzunehmen. Ein wohlhabender Freund, De la Roque [1]), nahm sich seiner an, führte ihn nach Paris, und verschaffte ihm die nöthigen Geldmittel zum Studium der Theologie [2]). Während er seinen zweijährigen philosophischen und dreijährigen theologischen Cursus absolvirte, richtete er schon sein Hauptaugenmerk auf das Studium der Bibel, beschäftigte sich mit dem Hebräischen und den damit in Verbindung stehenden orientalischen Sprachen, und konnte auch bald Andern Unterricht darin ertheilen. Die Bibliothek, welche das Haus der Oratorianer in Paris besass, zog ihn besonders an, doch erst nachdem ihm der Vorsteher P. Bertad die Erlaubniss gegeben hatte, auch während seines Noviziats seine Studien fortzusetzen, entschloss er sich im Jahr 1662 auf's Neue einzutreten [3]).

Der von dem Florentiner Philipp von Neri in Rom gestiftete freie Verein von Geistlichen ohne bindendes Gelübde, welcher unter dem Namen des Oratoriums bekannt ist, war im Jahr 1611 von dem nachmaligen Cardinal Peter von Berülle in Frankreich eingeführt worden, und hatte hier eine besondre Verfassung erhalten. Ungeachtet des Widerstandes der Jesuiten, die in dem neuen Orden bald einen mächtigen Nebenbuhler sahen, hatte er in kurzer Zeit eine grosse Verbreitung gefunden, und ausgezeichnete Männer waren schon aus seinem Schoosse hervorgegangen. In Paris be-

---

[1]) Starb als Domdechant in Rouen 1729.

[2]) Saas, Notice des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Eglise métropolitaine de Rouen, 1749. S. 38.

[3]) Credner, Einleitung in das N. T. §. 25, macht Simon irriger Weise zu einem Dominikaner. Solche Versehen sind gefährlich, denn nun ist er auch ein Dominikaner in der Ersch- und Gruber'schen Encyclopädie, Art. Inspiration, und vielleicht auch anderswo.

Digitized by Google

sass er ein Seminarium in der Vorstadt St. Jaques und ein grosses Wohngebäude mit einer schönen Kirche [1]) in der Strasse St. Honoré. Hier wohnten die Väter zusammen, und zwar bezahlten die meisten ein jährliches Kostgeld [2]), wenn sie sich nicht durch besondre Leistungen dem Orden nützlich machten. Wie es aber in allen solchen Ordenshäusern geht, wo nicht jeder Einzelne an ein bestimmtes, seine ganze Zeit in Anspruch nehmendes Geschäft gebunden ist: Wenige wussten sich nützlich zu beschäftigen, die Meisten lebten im Müssiggange, tödteten die Zeit mit Klätschereien, und glaubten ihrer Pflicht genügt zu haben, wenn sie ihre für jeden Tag vorgeschriebenen Litaneien abgesungen hatten. Wie es denen ging, die ihre Musse besser anwandten, sehen wir an Simon's Beispiel. Er studirte mit grossem Eifer die Grundsprachen der Bibel, die Rabbinen, die Kirchenväter, und der sechzigjährige P. Bertad liess sich selbst täglich eine Stunde von ihm unterrichten [3]); von den geistlichen Uebungen, die ihm als ein blosser Zeitverlust erschienen, machte er nicht mehr mit, als er gerade musste. Darüber klagten nun Einige bei dem neuerwählten General, dem als Prediger ausgezeichneten P. Senault [4]): in dem Ordenshause, wo man nur beten solle, werde studirt, und man lese darin ketzerische Bücher. Der General erschien eines Tages mit seinen drei Assistenten in Simon's Zimmer, hielt Haussuchung und nahm ihn in's Verhör; dieses hatte aber keine andre Folge, als dass der Richter mit grosser Achtung von dem Angeklagten schied, und sich freute, einen Mann, der so viel Ausgezeichnetes versprach, in seinem Orden zu besitzen [5]). Simon war über diese Inquisition so entrüstet, dass er austreten und zu den Jesuiten gehn wollte; doch P. Bertad stellte ihm vor, dass er es dort nicht besser haben würde, hatten doch auch die gelehrten Benediktiner in St. Germain-des-Prés von ihrer Umgebung genug auszustehn, und so entschloss er

---

[1]) Diese gehört jetzt der reformirten Gemeinde.

[2]) Darum sagten Uebelwollende, das Oratorium sei ein gutes Wirthshaus mit der Dornenkrone zum Schilde, welches Jeden für sein Geld, Wenige aber um ihres Verdienstes willen, aufnehme. Apologie contre Le Vassor. S. 21.

[3]) Apol. contre Levassor, S. 12. Critique de la Bibliothèque des auteurs eccl. de Dupin. T. II, S. 441.

[4]) Geboren in Antwerpen 1604, General des Oratoriums 1662, starb den 3. August 1672.

[5]) Apol. contre Le Vassor, S. 12 ff.

Digitized by Google

sich denn da zu bleiben, wo er immer noch am meisten Freiheit geniessen konnte. Von dieser Zeit an fasste er aber einen durch nachfolgende Erfahrungen immer steigenden Widerwillen gegen Mönchs- und Klosterleben, und er äusserte einst, bei Gelegenheit eines Streites zwischen Dom Vessier und Mabillon: Zank unter den Mönchen sei für einen Mönch kein hinreichender Grund aus dem Kloster zu treten, denn sonst würden die Klöster längst alle leer stehn [1]).

Nach Beendigung seines Noviziats wurde Simon, der kein Kostgeld bezahlen konnte, in die Lehranstalt nach Juilly [2]) geschickt, um Philosophie zu dociren. Schon im folgenden Jahre erhielt er aber eine seinen Neigungen angemessnere Beschäftigung. Die Bibliothek des Oratoriums in der Strasse St. Honoré besass einen reichen Schatz orientalischer Handschriften, welche grösstentheils durch den Gesandten Harlay de Sancy von Konstantinopel gebracht worden waren; darunter viele Schriften von Rabbinen, mehrere Manuscripte des A. T. und ein schöner samaritanischer Pentateuch [3]). Simon wurde vom Bibliothekar mit Anfertigung des Catalogs derselben beauftragt, und konnte nun ganz seinen Lieblingsstudien leben. Da der General ihm alle Zeit dazu liess, so studirte er die Rabbinen, die man ihm in die Hände gab, mit dem grössten Eifer, verglich die alttestamentlichen Handschriften, sam-

[1]) Lettres choisies, T. IV, S. 249. Man vergleiche seine bittern Aeusserungen über das Oratorium in dem Leben des Morinus, Antiquitates Eccl. orient. S. 4: Morinus adhuc juvenis genus istud vitae amplectitur, de perficiendo sacerdotali ordine et ad pristinum statum revocando, uti Berullus sibi proposuerat, minime cogitans, sed quod illud esset studiis suis maxime commodum, videretque in ea Societate Presbyteros qui sub praetextu perficiendi ordinis sacerdotalis nullo Religionis voto adstricti nullisque functionibus ecclesiasticis occupati pingui otio fruebantur. — — Cum autem domus illius Presbyteri vitam plane otiosam agerent ac tranquillam, cantandis solum Litaniis quibusdam occupati, literarum studio se totum dedit. Cantus ejusmodi Litaniarum apud Oratorianos putatur auctor Cotonus Jesuita sagacissimus, qui exemplo societatis suae Berullum commonuit necesse prorsus esse, ut Congregationis suae homines functionis alicujus ecclesiasticae beneficio domi retineret, alias per urbem quotidie errabundos fore. — Ille ne in otio cum plerisque Congregationis suae sociis languere videretur etc.

[2]) Dieses berühmte von den Oratorianern 1638 in Juilly, einem Dorfe acht Stunden nordöstlich von Paris, gestiftete Gymnasium blühte bis zur Revolution und besteht auch jetzt noch unter geistlicher Leitung fort.

[3]) S. Lettres choisies, T. II, L. 14.

Digitized by Google

melte ihre verschiednen Lesarten, und übersetzte sogar zu seinem Gebrauche die grosse Masorah [1]). Auch mit dem N. T., mit den Schriften der Kirchenväter, besonders der griechischen, und mit vielem andern beschäftigte er sich; mit einem vortrefflichen Gedächtnisse und einem lebhaften, leicht und schnell auffassenden Geiste begabt, sammelte er reiche Schätze des Wissens, die er später in seinen Werken ausbeutete.

An eine äusserst mässige Lebensart gewöhnt, kannte Simon keinen andern Genuss, als das gelehrte Studium [2]). In seinem Aeussern hatte er nichts Einnehmendes: er war ein kleiner Mann mit ziemlich unangenehmen Gesichtszügen; auch wie es scheint ziemlich trocken im Umgange mit Andern. Für Poesie hatte er keinen Sinn und alles Mystische in der Religion war ihm fremd. Er war ein Verstandesmensch, und dieses bedingte natürlich auch seine theologische Richtung. Durch ihre Stellung waren die Oratorianer Gegner der Jesuiten: sie hatten diesen die alleinige Leitung des Jugendunterrichts aus den Händen gewunden, und traten ihnen in der öffentlichen Meinung und in dem Einfluss durch Wissenschaft überall entgegen. Schon darum war es natürlich, dass sich das Oratorium im Allgemeinen den Jansenisten anschloss, wenn auch nicht persönliche Verbindungen mit den Bewohnern von Portroyal schon von der Zeit des Stifters an dieses Band noch enger geknüpft hätten. Zu den eifrigen Anhängern von Portroyal gehörten damals fast alle die, welche die Aemter der Gesellschaft bekleideten; es gab aber auch eine kleinere Gegenparthei und eine Parthei, die sich ganz neutral verhielt [3]). An dem ganzen Treiben in Portroyal konnte Simon keinen Geschmack finden; die augustinische Lehre von der Gnade befriedigte seinen Verstand nicht, und die griechischen Kirchenväter, die er mit besondrer Vorliebe studirte, bestärkten ihn im Widerspruch gegen dieselbe. Zwar wollte er der neutralen Parthei, die er die Zuschauer nannte, angehören, im Grunde aber neigte er sich ganz der Theologie der Jesuiten zu, und da er diese Neigung so wenig verhehlte als seine

---

[1]) Vgl. Réponse à la Défense des Sentimens des theol. de Hollande, S. 62. Critique de Dupin, T. II, S. 443. Saas, l. l., S. 53. Lettres chois. T. II, S. 187.

[2]) Ob er schon damals die später ihm eigene Gewohnheit angenommen hatte, auf einem Teppich oder einigen Kissen auf dem Boden liegend, zu arbeiten, können wir nicht sagen.

[3]) Difficultés prop. au P. Bouhours, Lettre 3e., S. 64.

Digitized by Google

Abneigung gegen Portroyal, setzte er sich bald vielerlei Unannehmlichkeiten aus, die zuletzt, nach der Verdammung seiner kritischen Geschichte, seinen Austritt aus dem Orden zur Folge hatten. Als im Jahr 1669 der erste Band des Werkes von Nicole und Arnauld über die Beständigkeit der katholischen Kirche in der Lehre von der Eucharistie gegen Claude erschien, schrieb er auf Bitten eines seiner Freunde Einwürfe nieder, wie sie sich gegen die Beweisführung von protestantischer Seite erheben liessen, und schickte dieselben, in Form eines Briefes, an Arnauld. Der Brief sollte nicht weiter gegeben werden, kam aber doch in viele Hände; grosses Geschrei wurde darüber erhoben, und Simon beschuldigt, er habe unter dem Vorwande, die schwachen Seiten des Werkes aufzudecken, für die Reformirten Parthei genommen und die Herren von Portroyal verumglimpft. Mit Mühe gelang es ihm sich zu rechtfertigen [1]); der P. Seguenot, ein eifriger Jansenist, der an Bertad's Stelle Vorsteher geworden war, zeigte ihm in der Folge bei jeder Gelegenheit seinen Groll.

Nach Beendigung des Catalogs war er 1668 wieder für einige Zeit als Docent der Philosophie nach Juilly gegangen; 1670 empfing er in Meaux die Priesterweihe [2]), und wurde im folgenden Jahre von seinem General dem Prinzen Caesar von Este in Juilly [3]) zum Mentor gegeben; doch schon 1672 kehrte er wieder nach Paris zurück. Ein gelehrter Jude aus Pignerol, Namens Salvador, kam damals gewöhnlich Sonnabends Nachmittag zu ihm und las mit ihm rabbinische Schriften. Dieser erzählte ihm von der Verurtheilung mehrerer Juden in Metz durch das dortige Parlament, wegen eines angeblichen Kindermordes; der eine, Raphael Levi, war zum Feuertode verdammt, Mayer Schwab und ein andrer mussten dasselbe Urtheil erwarten, sie hatten aber an den königlichen Rath appellirt (1670). Sogleich schrieb er zu ihrer Vertheidigung ein Faktum, welches gedruckt uud an die Richter und einige hochgestellte Männer vertheilt wurde, worin er die Nichtigkeit aller der eingebildeten Verbrechen bewiess, deren man von

---

[1]) S. Lettres chois., T. III, Br. 4 u. f.

[2]) Komischer Auftritt, welcher bei dieser Gelegenheit vorfiel, bei La Martin. S. 12 ff.

[3]) Lettres chois., T. II, Br. 7 u. 12.

Digitized by Google

jener die Juden beschuldigt hatte [1]). Mit dieser ersten Druckschrift eröffnete er auf ehrenvolle Art seine schriftstellerische Laufbahn; auch gewannen die drei Juden ihren Prozess.

Noch einmal trat er einige Jahre später als Advokat auf, und zwar in einem Prozess, welchen der Fürst von Neuburg 1676, als Abt von Fécamp in der Normandie, gegen die Benediktiner seiner Abtei führte. Auf Bitten des Oratorianers Verjus, Generalvikars des Prinzen, verfasste er eine Vertheidigungsschrift für den Abt, in welcher er die Benediktiner, denen er ebenso geneigt war, als den „Herren von Portroyal“ [2]), nicht schonte. Dies war ein neuer Stein des Anstosses für seinen Orden, denn das Oratorium und die Congregation des h. Maurus standen als Freunde in Einem Lager gegen die Jesuiten. Der neue General P. Sainte-Marthe [3]), ein einfacher und gerader, aber hitziger Mann, hatte gleich bei seinem Amtsantritt 1672 die, welche der augustinischen Lehre nicht zugethan waren, aus dem Oratorium entfernt, R. Simon jedoch, wiewohl er auch unter die räudigen Schafe gehörte, wegen seiner grossen Gelehrsamkeit verschont. Jetzt durch die Klagen der Benediktiner aufgebracht, liess er ihn zu sich kommen, und machte ihm bittre Vorwürfe darüber, dass er sich lieber der Feinde als der Freunde des Oratoriums annehme. Verjus, als Bruder eines bekannten Jesuiten schon längst verdächtig, musste unter dem Vorwand, dass sein Vikariat mit seiner Stellung nicht verträglich sei, aus der Gesellschaft austreten; den gelehrten Simon mochte man aber nicht gern den Jesuiten zuschicken. Um ihn wenigstens zu entfernen, bot man ihm eine nicht unwichtige Stelle in Rom an; er schlug sie aber aus, weil er eben mit der Ausarbeitung seiner kritischen Geschichte des A. T. beschäftigt war [4]). Nach dem Erscheinen dieses Werkes war keine Schonung mehr für ihn möglich; ehe wir aber davon sprechen, müssen wir noch einige

---

[1]) Wieder abgedruckt in der Bibliothèque critique de Sainjore, T. I, S. 109 ff. Vgl. Lettres chois., T. II, S. 59; T. III, S. 11.

[2]) In der Biblioth. crit., T. III, S. 1 ff.

[3]) Abel Louis de Sainte-Marthe, der fünfte General des Oratoriums, geb. in Paris 1621; er fiel wegen seines Jansenismus bei dem König in Ungnade, und wurde von dem Erzbischof von Paris 1696 gezwungen, sein Amt niederzulegen, starb den 8. April 1697.

[4]) Apol. contre Le Vassor, S. 37 ff.

Digitized by Google

unwichtigere Schriften erwähnen, die er während der Bearbeitung desselben herausgab.

Der erste Band des Werkes über die Beständigkeit der Kirche in der Eucharistie, welcher 1669 von Portroyal aus erschienen war, veranlasste ihn zu einem genauern Studium der griechischen Kirchenlehre in dieser Hinsicht; theils als Frucht dieses Studiums, theils auch wahrscheinlich um das, was er durch seinen oben erwähnten Brief an Arnauld verdorben hatte, wieder gut zu machen, gab er als Antwort gegen Claude 1671 griechisch und lateinisch mit einem ausführlichen Commentar die in Venedig 1604 griechisch erschienenen Schriften des Gabriel Severus, ehemaligem Erzbischof von Philadelphia, heraus, in welchen die Uebereinstimmung der griechischen Kirche mit der römischen in der Abendmahlslehre nachgewiesen war[1]). Er fand bei diesen Untersuchungen, dass alle die angeblichen Häresien der verschiednen christlichen Seiten im Orient auf nichts anderm, als auf einer Verschiedenheit im Ausdrucke beruhten; hätten die Orientalen die Theologie in den Schulen der Lateiner studirt, so würden sie wie die Lateiner sprechen, und von ihren eingebildeten Ketzereien wäre keine Rede. Diese Meinung begründete er durch Untersuchungen über den Glauben und die Gebräuche der orientalischen Christen[2]), die er aber erst in späterer Zeit veröffentlichte, und sprach sie auch in der Vorrede zu seiner 1675 herausgegebenen Uebersetzung der Reise Dandini's nach dem Libanon aus; doch deutete er auch hier an, was er bei andern Gelegenheiten offner aussprach, dass die griechische Kirche in manchen Stücken

[1]) Fides Ecclesiae Orientalis seu Gabrielis Metropolitae Philadelphiensis Opuscula, nunc primum de graecis conversa. Cum Notis uberioribus, quibus Nationum Orientalium persuasio, maxime de rebus eucharisticis, ex libris praesertim manuscriptis vel nondum Latio donatis illustratur. Adversus Claudii Calviniani Ritus Careutone Ministri Responsum ad Perpetuitatem Fidei Ecclesiae catholicae de iisdem rebus Eucharisticis a clarissimo Arnaldo Doctore Sarbonico defensum. Opera et studio Richardi Simonis e Congregatione Oratorii D. N. J. C. His accesserunt Epistolae duae ad Joannem Morinum, quarum una est Leonis Allatii, Abrahami Echellensis Maronitae altera. Parisiis, ap. Gasp. Meturas, 1671, 4°, 299 S. — Er hatte sogar den Plan, unter dem Titel: Graecia schismatica Alles zu sammeln, was die griechischen Schriftsteller bis zum 16. Jahrhundert über das Abendmahl geschrieben hatten, doch wurde dieses Vorhaben nicht ausgeführt. La Perpétuité de la Foy, T. IV, Pref.

[2]) Critique de Dupin, T. II, S. 446.

Digitized by Google

der alten Lehre treuer geblieben sei, als die römische [1]). Der Jesuit Dandini (starb 1634) war 1596 von dem Papst Clemens VIII. zu den Maroniten geschickt worden, um nähere Erkundigung über ihren Glauben und ihre Gesinnung gegen den päpstlichen Stuhl einzuziehn; den Styl seiner nachlässig geschriebnen Reisebeschreibung verbesserte Simon in seiner Uebersetzung, und berichtigte in seinen Anmerkungen deren zahlreiche Irrthümer [2]).

Zu derselben Zeit übersetzte er auch das kleine Werk des gelehrten Rabbinen Leo von Modena [3]) über die Gebräuche der Juden, welches von dem jüngern Buxtorf in seiner jüdischen Synagoge hauptsächlich benutzt worden war [4]). Dazu fügte er zwei Abhandlungen über die Karaiten und die Samaritaner, die erste nach einer aus Konstantinopel gebrachten Handschrift des Karaiten Aron Ben Joseph, die andre nach den Briefen der Sama-

---

[1]) Faute de connaissances - il arrivera que nous accuserons les autres d'innovation, sans prendre garde que nous avons nous-mêmes innové. Voy. de Dandini, Préf.

[2]) Das italienische Original ist betitelt: Missione apostolica al patriarca e Maroniti del monte Libano, Cesena, 1656. Paulus hat daraus einen Auszug in dem zweiten Theile seiner Samml. merkw. Reisebeschreib. aufgenommen. — Voyage du Mont Liban, traduit de l'Italien du R. P. Jerome Dandini, Nonce en ce Pays là. Où il est traité tant de la créance et des coutumes des Maronites, que de plusieurs particularités touchant les Turcs et de quelques lieux considérables de l'Orient, avec des remarques sur la théologie des Chrétiens du Levant et sur celle des Mahométans. Par R. S. P. Paris, chez Louis Billaine, 1675. 12. 402 S. It. la Haye, 1684. 12.

[3]) Eigentlich Juda Arieh Ben Isaac, starb in Venedig 1654, berühmt durch seine Biblia hebraea rabbinica, Ven., 1610, 4 T., fol. Seine Historia degli riti hebraici wurde zuerst in Paris 1637 fehlerhaft, dann verbessert in Venedig 1638 gedruckt.

[4]) Cérémonies et Coustumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs, traduites de l'Italien de Léon de Modène, Rabin de Venise. Avec un Supplément touchant les Sectes des Caraites et des Samaritains de nostre temps. Par Don Recared Sçimeon. Paris, 1674. 12. — Zweite Ausgabe mit einer Zugabe: Comparaison des Cérémonies des Juifs et de la discipline de l'Eglise, avec un discours touchant les différentes Messes ou Liturgies qui sont en usage dans tout le monde. Par le Sieur de Simonville. Paris, 1681. 12. Ueber diese 2te Ausg. s. Lettres chois., T. IV, S. 87 ff. — It. La Haye, 1682. 12. — It. Lyon, 1684. 12. — It. Paris, 1710. 12. — Leonis Mutinensis Opusculum de Ceremoniis et Consuetudinibus hodie Judaeos inter receptis, una cum Richardi Simonii Supplementis etc. Interprete Joh. Valentino Grossgebauer Rostochiensi. Francof. ad Maenum, 1693. 12.

Digitized by Google

ritaner an Scaliger. In der zweiten Ausgabe kam noch eine Vergleichung der Gebräuche der Synagoge und der römischen Kirche in ihrer Uebereinstimmung hinzu. Durch sein eifriges Studium der Rabbinen war Simon damals sehr günstig für die Juden gestimmt, daher seine warme Vertheidigung der drei in Metz Angeklagten, daher auch seine merkwürdige Aeusserung in der Vorrede zu dieser Uebersetzung: „Die Juden zeichnen sich nicht allein im Gebete aus, sondern auch in der Liebe; in dem Mitleid, welches sie den Armen beweisen, glaubt man das Abbild der Liebe der ersten Christen für ihre Brüder strahlen zu sehn, welche damals in dieser Hinsicht das nachahmten, was in den Synagogen geübt wurde; davon haben die Juden die Uebung und den Gebrauch beibehalten, während uns kaum die Erinnerung daran übrig bleibt.“ Dass in manchen Stücken eine blos äusserliche Beobachtung kleinlicher Gebräuche an die Stelle wahrhaft guter Werke trete, erkannte er wohl, erklärte aber die bösen Eigenschaften, die man den Juden im Allgemeinen vorwarf, aus der traurigen Lage und dem Druck, worin sie sich bisher befunden. Später kam er ganz von dieser guten Meinung zurück, und schrieb schon zehn Jahre darauf [1]; „Ich gestehe, dass ich die Juden nicht genug kannte, als ich das kleine Buch des Leo von Modena über ihre Gebräuche in unsrer Sprache herausgab; ich habe in meiner Vorrede von diesem elenden Volke zu viel Gutes gesagt, wie mir in der Folge durch den Umgang mit einigen von ihnen klar geworden ist.“ Später gab er auch das Lesen der Rabbinen ganz auf, nachdem er sie zu seiner Geschichte des A. T. benutzt hatte, und behauptete, in allen ihren Schriften sei, mit Ausnahme einiger Commentatoren und einiger Grammatiker, wenig Brauchbares zu finden [2].

Bei der Uebersetzung des Leo von Modena fing er an, was er in der Folge noch oft that, einen falschen Namen auf den Titel zu setzen; doch war die Pseudonymität diesmal äusserst durchsichtig, denn in der ersten Ausgabe nannte er sich Don Recared Sçimeon, in der zweiten Sieur de Simonville. In der Folge wurde diese Pseudonymität bei ihm zu einer Art Monomanie; er gefiel sich darin, unter verschiednen Namen und Gestalten aufzutreten, und verläugnete oft auf die beharrlichste, manchmal sogar auf die

[1]) Lettres chois., T. I, S. 231.

[2]) Lettres chois., T. II, S. 187.

Digitized by Google

lächerlichste Weise Schriften, welche Jedermann auf den ersten Blick als die seinigen erkannte. Sein heller Verstand scheute sich nicht vor neuen, von den gewöhnlichen abweichenden Meinungen, ja er hatte eine gewisse Freude an Paradoxen, und mochte sein Licht auch nicht unter den Scheffel stellen; aber gegen den Widerspruch war er äusserst empfindlich, und bot ihm nicht gern persönlich die Stirn. Darum trug er oft in einem fremden Rocke die Früchte seiner Forschungen im Publikum herum, und lauschte dann hinter dem Vorhang, um zu hören, was man davon hielt. Merkte er Zeichen des Beifalls, so trat er in seiner wahren Gestalt hervor, und gab sich als jener verkappte Herumträger zu erkennen; vernahm er aber ein unzufriednes Gemurmel oder gar ein Geschrei des Unwillens, dann verläugnete er jenen fremden Mann oder zog wieder ein andres Kleid an, um als Dritter den Zweiten zu vertheidigen. Er hatte dabei den Vortheil, dass die Streiche, die er fürchtete, nicht so geradezu auf seinen Rücken fielen, und das Publikum zuletzt selbst nicht mehr wusste, wer denn der Rechte sei. Zugleich konnte er auch unter der Maske Andern derbere Wahrheiten sagen, und sich selbst, was er nicht ungern that, mitunter einiges Lob spenden, ohne seiner Bescheidenheit zu nahe zu treten. Zu solchen Künsten nahm er auch seine Zuflucht, um mit heiler Haut aus dem Aufruhr herauszukommen, den seine kritische Geschichte des A. T. erregte (1678). Dieses Werk selbst wollte er nicht in eigner Person, aber auch nicht unter fremdem Namen in die Welt einführen; die Anonymität, die für seine nähern Bekannten keine Hülle war, sollte ihn nur ungefährdet über den ernsten Eindruck wegbringen. Er hatte in diesem Werke die besten Früchte seiner langen und mühsamen Studien niedergelegt, und den Ruhm, der ihm aus seiner Arbeit hervorgehn konnte, wollte er auf keinen andern, wenn auch blos eingebildeten Verfasser, übergetragen sehn. Inwiefern der Erfolg seiner Erwartung entsprach, können wir erst berichten, wenn wir uns zuvor durch genauere Betrachtung ein richtiges Urtheil über das darin Geleistete gebildet haben. Unsre Untersuchung würde aber unvollständig sein und wir würden auch später zu lästigen Wiederholungen gezwungen werden, wenn wir nicht zugleich die kritische Geschichte des N. T., welche in drei Theilen erst 1689, 1690 und 1693 erschien, mit hereinzögen; wir müssen daher und können auch ohne allen Nachtheil darin der Erzählung vorgreifen.

Vor Allem zieht die Form seines Werks, in welcher er von

Digitized by Google

allen seinen Vorgängern und Nachfolgern abweicht, unsre Aufmerksamkeit auf sich. Seit dem Wiedererwachen des Bibelstudiums durch die Reformation waren auch die verschiednen allgemeinern Fragen, welche dabei in Anregung kommen, in vielen Schriften behandelt worden. Man hielt sich dabei an die Andeutungen einiger Kirchenväter, und wenn auch das Material durch fleissiges Sammeln nach und nach vermehrt wurde, so machte doch der bei Katholiken wie bei Protestanten vorherrschende dogmatische Gesichtspunkt eine freiere wissenschaftliche Behandlung unmöglich. Die einzelnen Gegenstände wurden in den, theils nach Hadrian und Cassiodor mit dem Namen Einleitungen, theils mit andern passenden Titeln bezeichneten Schriften, in grösserm oder geringerm Umfange behandelt, und meist ziemlich lose neben einander geordnet. Gewöhnlich sprach man darin von dem Wesen nnd der Inspiration der heiligen Schrift, von der Eintheilung derselben, vom Kanon, von der Sprache und der Integrität des Textes, von den griechischen und lateinischen, zuweilen auch den orientalischen Uebersetzungen; man gab hermeneutische Regeln und erwähnte wohl auch die wichtigsten Ausleger; manches zur Dogmatik Gehörende wurde mit untermengt, besonders seitdem die Protestanten der katholischen Kirche gegenüber die Wortinspiration, die Aechtheit, die Integrität, die Zulänglichkeit, Nothwendigkeit und alleinige Auctorität der Bibel zu dogmatischen Wahrheiten gemacht hatten. Einzelne Fragen wurden, mit Rücksicht auf die Zeitpolemik, ausführlicher besprochen, auch blos einzelne Theile, um einem wissenschaftlichen Bedürfnisse zu genügen, in besondern Schriften abgehandelt. Das umfassendste und gebräuchlichste Werk dieser Art in der katholischen Kirche war die Bibliotheca Sancta des Sixtus Senensis (1566); in der reformirten galt am meisten die Einleitung des Andreas Rivetus (1627); in der lutherischen Walther's Officina biblica (1636) und Hottinger's Clavis Scripturae (1649); für Hermeneutik insbesondre die Clavis des Flacius Illyricus (1567) und die Philologia sacra des Salomon Glass (1623). Der Engländer Brian Walton übertraf zuletzt alle seine Vorgänger durch Schärfe und Gründlichkeit, aber auch seine Prolegomenen (1657) waren immer nur eine Zusammenstellung verschiedner Notizen, die in keinem nothwendigen innern Zusammenhange mit einander standen.

Richard Simon schlug einen ganz neuen Weg ein; statt allerlei zur Bibel Gehöriges systematisch oder kritisch in bestmöglich-

Digitized by Google

ster Ordnung abzuhandeln, erzählte er die Geschichte der Bibel von Anfang bis auf seine Zeit, und damit war auf einmal in das Ganze wissenschaftlicher Zusammenhang gebracht; an die Stelle vereinzelter, einer andern Wissenschaft dienstbarer Untersuchungen, trat ein eigner Zweig der Wissenschaft, welcher selbständig auftreten und sich auf allen Seiten frei bewegen konnte. Die Geschichte der Bibel liess sich freilich nicht erzählen wie die Geschichte von Thatsachen, die in bestimmten, klaren Dokumenten vorliegen; sie musste zum Theil erst aus verschiedenartigen Erscheinungen, aus dunkeln Andeutungen, aus Muthmassungen erschlossen werden, sie erforderte also kritische Untersuchungen, und da diese nicht als schon erledigt vorausgesetzt werden konnten, so mussten sich Kritik und Erzählung mit einander verbinden: daher nannte Simon sein Werk eine kritische Geschichte. Was die Bibel ursprünglich war, welche Veränderungen sie erlitten, welche Schicksale sie bis auf unsre Zeit gehabt, dies waren die Fragen, welche in einer kritischen Geschichte der Bibel beantwortet werden sollten, und in deren Beantwortung alle die Verhandlungen über den Text, den Kanon, die Uebersetzungen, die Ausleger in nothwendigem Zusammenhange vorkamen, die gewöhnlich in den Einleitungen vereinzelt vorgetragen zu werden pflegten.

Dass dieser innere Zusammenhang von Simon nicht klar erfasst wurde, ihm vielmehr nur dunkel vorschwebte, beweist die Ausführung seines Werks; es geht auch aus den Worten hervor, mit denen er die Angabe seines Planes anfängt: „Ich dachte dem Publikum durch eine kritische Geschichte des Textes der Bibel von Moses bis auf unsre Zeit und der vornehmsten Uebersetzungen, welche davon von Juden und Christen gemacht worden sind, nützlich zu sein; dazu habe ich den Plan einer neuen Bibelübersetzung gefügt, nachdem ich die Fehler der meisten bis jetzt gemachten angemerkt. Zuletzt habe ich das Werk mit einer Kritik der besten biblischen Commentare beschlossen, damit man nicht nur den Text der heiligen Schrift, sondern auch die Art kennen lerne, wie man sie erklären soll.“ Eine Folge des rein historischen Gesichtspunkts war die Trennung der Geschichte des A. und der des N. T. Dies führte aber besonders in der Geschichte der Uebersetzungen und der Ausleger zu vielerlei Wiederholungen, die er nur dadurch hätte vermeiden können, dass er die Geschichte der Entstehung und des Textes zwar getrennt, aber die Geschichte der Bibel als Ganzes bei den Christen, also christlicher Kanon, Bibelübersetzun-

Digitized by Google

gen und Commentatoren zusammen behandelt hätte. Bei den Schwierigkeiten einer in dieser Hinsicht völlig befriedigenden Anordnung begnügte er sich, die Geschichte des A. wie die des N. T. in eine Geschichte des Textes, Geschichte der Uebersetzungen und Geschichte der Commentatoren einzutheilen. Dabei findet sich aber ein zwar mehr äusserliches, doch auffallendes Missverhältniss zwischen dem Umfange der verschiednen Theile; die Geschichte der Commentatoren des N. T. bildet allein einen ebenso dicken Band, als die ganze Geschichte des A. T. zusammen. Dies ist grösstentheils einer in dem Plane Simon's vorgegangenen Veränderung zuzuschreiben. Seine kritische Geschichte des A. T. hatte er zuerst lateinisch abgefasst, sich aber nachher entschlossen, sie französisch herauszugeben; doch sollte diese französische Bearbeitung nur ein Auszug eines später zu erscheinenden grössern lateinischen Werkes sein, einer Bibliotheca sacra in etwa vier Quartbänden, in welcher alle Beweisstellen und Dokumente in ihren Originalsprachen mitgetheilt werden sollten [1]). Die Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten, die er bei dem Erscheinen des kleinern Werkes fand, vielleicht auch andre Gründe, liessen ihn nicht zur Ausführung des grössern kommen, und er hielt es darum für zweckmässig, einiges bei dem N. T. nachzutragen und dieses selbst ausführlicher zu behandeln; doch bleibt auch dabei, im Vergleich mit den übrigen Theilen, die Geschichte der Commentatoren immer unverhältnissmässig weitläufig.

Was die Darstellung und den Styl betrifft, so verdient Simon die übertriebenen Lobsprüche nicht, die man ihm zuweilen ertheilt hat. Vergleicht man die lateinischen Schriften ähnlichen Inhalts, die zu seiner Zeit in Deutschland, Frankreich und England erschienen sind, so findet man freilich einen bedeutenden Unterschied; er schrieb aber auch in einer Sprache, welche damals durch Meisterwerke der Litteratur sich zur gebildetsten Sprache Europa's erhoben hatte. Dass er Leichtigkeit und Gewandtheit im Ausdrucke besitzt, ist nicht zu läugnen; Klarheit kann man ihm eben so wenig absprechen, vergleicht man aber Leclerc's Beurtheilungsschrift, dann sieht man erst deutlich, wie weit er von einer scharfen, gedrängten, geistreichen Darstellung entfernt ist. Man ver-

[1]) Réponse à Spanheim, am Ende der Hist. crit. etc. 1685. S. 667. — Hist. des Versions du N. T. Préf. Lettres chois., T. I, S. 233. — Biblioth. crit., T. II, S. 464. Nouv. Observ. Préf.

Digitized by Google

misst oft nur allzusehr einen methodischen Gang, Abschweifungen stören den Verlauf der Entwickelung, Unordnung in der Gedankenfolge verursacht oft unangenehme Wiederholungen, und die Rücksicht auf Zeitfragen oder einzelne Gegner hat in einigen Punkten eine Ausführlichkeit veranlasst, welche mit dem Uebrigen in keinem Verhältniss steht. Der Styl hat überhaupt etwas Lockeres und oft Weitschweifiges [1]).

Um nun auf den Inhalt des Werkes näher einzugehn, wäre es eben so ermüdend als unzweckmässig, wenn wir einen Auszug nach Ordnung und Zahl der Capitel geben wollten; Simon's Bücher sind ja keine seltnen Manuscripte, sondern in Jedermanns Händen. Es handelt sich blos darum, die Hauptpunkte hervorzuheben, zu untersuchen, was Simon darin geleistet, wie er sich zu seinen Vorgängern gestellt, wie er die zu seiner Zeit besonders streitigen Fragen beurtheilt hat, und uns so ein Gesammturtheil über sein Werk möglich zu machen.

Was bei einer kritischen Bearbeitung der Geschichte der Bibel zuerst in Frage kommen muss, ist die Entstehung der einzelnen Theile derselben, das, was man später die specielle Einleitung genannt hat. Dieser Theil der Untersuchung ist aber bei Simon nicht mit der nöthigen Ausführlichkeit behandelt; er sah ihn blos als einen Theil der Textgeschichte an, und viele Fragen, die noch nicht in Anregung gebracht waren, erschienen ihm nicht in der Wichtigkeit, die sie jetzt für uns haben. Doch stellte er über die Abfassung der Schriften des A. T. eine eigne Hypothese auf, welche grosses Aufsehn machte, und als eine anmassende und die Religion gefährdende Neuerung verschrieen wurde. Die Ansicht, die man von dem Pentateuch hat, wird immer die Ansicht von der hebräischen Litteraturgeschichte überhaupt bedingen; von jenem musste daher die Untersuchung ausgehn. Nun war die mosaische Abfassung des Pentateuchs zwar seit undenklichen Zeiten als dogmatische Wahrheit angesehn worden; doch hatten sich schon vereinzelte Stimmen dagegen geäussert. Unter den Rabbinen brachte Aben Esra (starb 1167) einige kritische Zweifel vor. Weiter

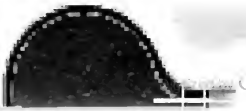
---

[1]) Wie Rosenmüller, Handbuch der bibl. Lit., Th. I, S. 35, sagen kann, in der Geschichte der Commentatoren des N. T. seien „die Eigenheiten, Verdienste und Mängel der angeführten Ausleger mit wenig Aufwand von Worten, ohne weitläufige Proben und Auszüge, wahr und treffend" dargestellt, ist unbegreiflich. Er hat wohl den dicken Band niemals gesehn.

Digitized by Google

ging in seinem Commentar über das Buch Josua Andreas Dumas (1574), welcher den Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt nicht dem Mose, sondern dem Esra zuschrieb; auch Tostatus und die Jesuiten Perère und Bonfrère erkannten, dass wenigstens einige Stellen von späterer Hand eingeschoben sein mussten. Hobbes in seinem Leviathan (1651) hielt blos einen Theil des Deuteronomiums für ächt mosaisch; La Peyrère bei seinem Einfall über die Präadamiten, dem man mehr Wichtigkeit beilegte, als er verdiente (1655), glaubte, der Pentateuch sei blos ein lange nach Mose's Tode verfasster Auszug aus seinem Tagebuche. Spinoza ging tiefer in die Sache ein; er bewiess, dass der Pentateuch nicht von Moses geschrieben, die übrigen historischen Bücher nicht gleichzeitigen Ursprungs sein könnten; Esra habe aus verschiednen Quellen Gesetze und Geschichte gesammelt, daher Unordnung, Wiederholungen, Lücken, Widersprüche; später sei noch Anderes dazu gekommen, und erst in der Makkabäer Zeit habe der Kanon seine jetzige Gestalt erhalten. Spinoza's Tractatus theologico-politicus erschien 1670; dass Simon ihn las und benutzte, ist nicht nur wahrscheinlich, es ist sogar offenbar, dass Spinoza einen grossen Einfluss auf seine eignen Ansichten übte. Freilich beruft er sich niemals auf ihn, er widerlegt sogar seine Folgerungen; wie hätte er auch gestehn dürfen, dass er mit diesem Atheisten irgend etwas gemein habe? Viele seiner kritischen Zweifel schienen ihm aber unwiderleglich, und er suchte nur eine Hypothese zu finden, welche dieselben erledigte, ohne der Inspiration und dem Ansehn der h. Schrift allzu nahe zu treten. Dies brachte ihn, indem er einige Andeutungen seiner Vorgänger, namentlich des Dumas, weiter ausführte, zu folgender Ansicht, die er in ziemlich verworrener Darstellung an die Spitze seiner Geschichte des A. T. stellte.

Verschiedne Stellen und Ausdrücke im Pentateuch können unmöglich weder von Mose selbst, noch zu seiner Zeit geschrieben sein; manches wird mehrmals an verschiednen Orten und abweichend erzählt; viele Wiederholungen, welche zum Theil Erklärungen sind, zum Theil sich widersprechen, weisen auf verschiedne Verfasser; die Schreibart ist zuweilen kurz und abgerissen, oft sehr weitschweifig. Ebenso beweisen viele Stellen der übrigen Geschichtsbücher, dass sie nicht gleichzeitig geschrieben sein können, und auch bei den andern alttestamentlichen Schriften zeigen sich Spuren mehrerer überarbeitender Hände. Alle diese Erschei-


Google

nungen erklären sich durch das von den öffentlichen Schreibern oder Propheten, den Redaktoren dieser Schriften angewendete Verfahren. So wie es bei andern Völkern, z. B. den Persern und Aegyptern, öffentliche oder heilige Schreiber gab, welche Alles, was den Staat und die Religion betraf, niederschrieben, und, wenn es nöthig schien, bekannt machten, so hatte auch Moses ähnliche Schreiber bei den Israeliten eingeführt, welche beauftragt waren, alle wichtigern Begebenheiten oder Verhandlungen aufzuzeichnen, und die Dokumente in dem Archiv niederzulegen und aufzubewahren. Diese israelitischen Schreiber unterschieden sich von jenen ägyptischen und persischen dadurch, dass sie Propheten, d. h. Volksredner waren, welche vom heiligen Geiste erleuchtet und dadurch irrthumslos, dem Volke den Willen Gottes bekannt machten. Ihr Institut dauerte fort, so lange der jüdische Staat bestand, und zwischen den frühern Nebiim und dem Sopherim der nachexilischen Zeit ist kein Unterschied. Mose schrieb als Gesetzgeber die Gesetze, und verzeichnete auch, was die frühere Geschichte betraf, entweder nach schriftlichen Denkmälern oder nach der Ueberlieferung; die von ihm eingesetzten Schreiber zeichneten die Geschichte seiner Zeit auf; ihre Annalen wurden von ihren Nachfolgern weiter fortgesetzt, und auch ihre eignen öffentlichen Reden und Weissagungen wurden aufgeschrieben und in das Archiv niedergelegt. Aus diesen Dokumenten gaben sie dann dem Volke Auszüge, welche, je nachdem es der Zeit und dem Zweck angemessen schien, überarbeitet, abgekürzt, erweitert wurden. Nach dem Exil trafen die Juden eine Auswahl unter dem, was ihnen übrig blieb, behielten einen Theil in dem Archive, und übergaben dem Volke einen Theil, aus welchem der sogenannte Kanon gebildet wurde. Esra ist jedoch nicht der letzte Sammler und Ueberarbeiter der kanonischen Schriften, auch nach ihm kam noch Einiges dazu. Die Aehnlichkeit des samaritanischen Pentateuchs mit dem der Juden zeigt, dass die Samaritaner diesen nach dem Exil abschrieben, als sie einen Tempel auf Garizim bauten; dass sie die alte Schrift beibehalten haben, beweist nicht, dass ihr Text älter ist. Die Schriften, welche nach Schliessung des Kanons noch gesammelt wurden, nannte man Apokryphen, wahrscheinlich weil der Sanhedrin sie nicht autorisirte; von der Kirche wurden sie mit den andern in Eine Reihe gestellt. Diese Entstehungsart erklärt die Zusätze, Abweichungen, Auslassungeu, Wiederholungen, die sich in diesen Büchern finden; die Unordnung, die sich hie und

Digitized by Google

da zeigt, lässt sich auch noch daraus erklären, dass man die Bücher auf kleine Rollen oder einzelne auf einander gerollte Blätter schrieb, welche dann in Verwirrung geriethen. Nicht nur die historischen Schriften, auch die prophetischen Reden wurden bei ihrer Sammlung überarbeitet und geschichtliche Erzählungen und Erläuterungen aus den Dokumenten eingeschaltet. Auf gleiche Art setzte man Geschichtserzählung an den Anfang des Buchs Hiob, Ueberschriften und anderes zu den Psalmen. Was jedem einzelnen Ueberarbeiter angehört, lässt sich nicht leicht ausscheiden, und über die Namen der Verfasser kann man nur grundlose Muthmassungen aufstellen. Es genügt zu wissen, dass alle zumal Propheten waren, und also immer unter der Leitung des heiligen Geistes schrieben. Neben diesen öffentlichen Schreibern oder Propheten gab es andre, welche man Dichter genannt hat; von diesen kommen Psalmen, Sprichwörter, Hiob, Prediger. Die Bücher Hiob, Tobias und Judith sind oft für blosse Gedichte oder Parabeln gehalten worden; „mögen sie aber Geschichte oder blosse Parabeln oder mit Parabeln vermischte Geschichte enthalten, so sind sie darum nicht weniger wahr (!) und nicht weniger göttlich.“

Diese Hypothese von den öffentlichen Schreibern, ebenso unhaltbar als ungenügend und auf einer gänzlichen Verkennung des Wesens der Propheten beruhend, fand wenige oder vielmehr keine Liebhaber; um aber damit so wenig als möglich allein zu stehn, berief sich Simon dafür auch in der Folge auf das Zeugniss des Josephus, auf die Meinungen einiger Kirchenväter, einiger Rabbinen und mehrerer neuerer Schriftsteller, die er aber alle zuerst nach seinem Sinne deuten musste [1]).

Bei dem N. T. waren keine solche öffentlichen Schreiber thätig, da die ersten Christen keinen Staat bildeten. Christus brauchte seine Lehre nicht schriftlich bekannt zu machen; er wollte ja das alte Gesetz nicht aufheben, sondern erfüllen, und stützte sich daher auf die Bücher des A. T., die von allen Juden anerkannt waren. Er gab sogar seinen Jüngern keinen Befehl zu schreiben, sondern gebot ihnen nur zu predigen. Ihrer Predigt verdanken die neutestamentlichen Schriften ihren Ursprung. Die Evangelien wurden auf Bitten der Gemeinden niedergeschrieben, welche ein Denkmal dessen haben wollten, was die Apostel ihnen verkündigt hatten

[1]) Vgl. Lettres chois., T. IV, S. 331 f. Ueber den Pentateuch auch T. III. Brief 28, 29 u. 30.

Digitized by Google

Paulus schrieb den grössten Theil seiner Briefe, um den Kirchen, welche schon gegründet waren, Belehrungen zu ertheilen. Durch die Apostelgeschichte sollten die Gläubigen mit den Fortschritten der christlichen Religion in ihren Anfängen bekannt gemacht werden. Da alle diese Schriften nicht unter öffentlicher Beglaubigung erschienen, wie die des A. T., so nahmen die Häretiker dadurch Veranlassung, ihre Wahrheit in Zweifel zu ziehn, und stellten ihnen eine Menge falscher Urkunden an die Seite. Durch die Tradition und die Einheit der Lehre in den von den Aposteln gestifteten Gemeinden, im Gegensatz gegen die Manchfaltigkeit der Häresien, erkannten und bewiesen die Väter den apostolischen Ursprung der ächten Schriften, und unterschieden sie von den untergeschobenen. Die Titel der vier Evangelien rühren nicht von ihren Verfassern her, sie beruhen aber auf einer authentischen Ueberlieferung. Das Evangelium des Matthäus war ursprünglich syrochaldäisch geschrieben (gegen Erasmus, Flacius und Andre), und es erhielt sich als Evangelium der Hebräer bei den Nazarenern, die es hie und da interpolirten, und bei den von ihnen abstammenden Ebioniten, die sich grössere Verfälschungen erlaubten. Häretiker sowohl als Orthodoxe übersetzten es zu ihrem Gebrauche in's Griechische, und eine dieser Uebersetzungen, welche noch vor den nazarenischen Interpolationen gemacht worden war, wurde in der Kirche als authentisch anerkannt; der Uebersetzer scheint oft mehr den Sinn als die Worte übertragen zu haben, wie die Anführungen aus dem A. T. zeigen, dies schadet aber der auf der Tradition beruhenden Authentie nichts. Markus schrieb sein Evangelium nach der Predigt des Petrus, dessen Dolmetscher er war, und zwar nicht lateinisch, sondern in griechischer Sprache (gegen Baronius); die zwölf letzten Verse fehlen in vielen Handschriften, sie sind aber eben so alt als das Evangelium und immer in der Kirche anerkannt worden. Lukas schrieb das seinige, weil an den Orten, wo Paulus gepredigt hatte, viele falsche Evangelien verbreitet worden waren; es wurde von den Marcioniten verstümmelt, und auch Katholiken änderten einige Stellen, welche ihren Voraussetzungen nicht gemäss schienen, wie 19, 41. 22, 43 f. Was den Johannes zur Abfassung seines Evangeliums bestimmte, wissen wir nicht, so wenig als wir über die Zeit der Abfassung der vier Evangelien etwas bestimmen können. Das letzte Capitel ist auch von Johannes; gegen die Geschichte von der Ehebrecherin erheben sich gewichtige kritische Gründe, doch da sie in der lateinischen Kirche

Digitized by Google

immer angenommen war und auch in vielen griechischen Handschriften steht, und da sie nichts unapostolisches enthält, so ist (mit Calvin) kein Grund da, sie zu verwerfen. Unter den vielen den Aposteln zugeschriebenen Akten wurden die von Lukas verfassten allein von der Kirche anerkannt. Die Briefe des Paulus waren an einzelne Gemeinden gerichtet, diese lasen sie in ihren Versammlungen vor, theilten sie den benachbarten Gemeinden mit, und so gelangten sie nach und nach an alle Christen. Der sogenannte Brief an die Laodicäer ist apokryphisch, der wahre ist der an die Epheser. Die Gründe, die man gegen den Brief an die Hebräer vorbringt, reichen nicht hin, um ihn gegen das Zeugniss so vieler Schriftsteller als unpaulinisch anzusehn, doch ist seine paulinische Abkunft keine Glaubenssache; wahrscheinlich wurde derselbe (nach Origenes) von einem Schreiber oder Dolmetscher des Paulus in griechischer Sprache geschrieben. Die katholischen Briefe wurden so genannt, weil die meisten nicht wie die paulinischen an besondre Gemeinden geschrieben waren; im Occident nannte man sie kanonische, um damit gleichsam gegen die Zweifel, die über die Kanonicität einiger derselben erhoben worden waren, zu protestiren. Wenn auch Luther und die Protestanten sich sehr ungünstig über den Brief Jakobi geäussert haben, und sogar die Alten über denselben uneinig waren, so genügt es zu seiner Anerkennung, dass die spätern Jahrhunderte in dem Alterthume hinreichende Gründe fanden, ihn für kanonisch zu halten; Verfasser ist (nach Hieronymus und Hegesippus) der Bruder des Herrn, erster Bischof in Jerusalem. Die Gründe gegen den zweiten Brief Petri sind nicht beweisend; die Kirche hat diesen wie den zweiten und dritten des Johannes und den des Judas als kanonisch anerkannt. Die Stelle 1 Joh. 5, 7 ist eine durch Abschreiber in den Text gekommne Randglosse.

Da Simon die Untersuchungen über die einzelnen Schriften des N. T. wie über die des A. nur als einen Theil der Textgeschichte behandelt, so geht er auch z. B. nicht auf das Einzelne der Paulinischen Briefe ein, und übergeht viele Fragen, die in einer speciellen Einleitung nicht fehlen dürfen. Von Bildung und Schliessung des Kanons spricht er nur gelegentlich, eine eigentliche Geschichte desselben wird vermisst. Dafür lässt er sich in eine weitläufige Besprechung der Einwürfe ein, welche Juden und Philosophen wegen ungenauer Anführung und Anwendung des A. T. gegen die neutestamentlichen Schriften erhoben hatten; was so

Digitized by Google

wenig hieher gehört, als in der Geschichte des A. T., eine weitläufige Digression über den Ursprung der Sprachen, zum Beweis, dass die hebräische die älteste sei.

Die eigentliche Textgeschichte ist ausführlich und gründlich behandelt, wenn auch nicht immer mit Einhaltung eines streng methodischen Ganges. Schon seit einiger Zeit war die herkömmliche Textgeschichte der Bibel, besonders die des A. T., durch die gelehrten Werke zweier Landsleute Simon's umgeworfen worden. Die Protestanten, welche den biblischen Grundtext zur alleinigen Glaubensregel erhoben hatten, mussten in ihrer Polemik gegen die Katholiken die vollkommne Integrität desselben behaupten, und gelangten bei ihrer Ansicht von der buchstäblichen Inspiration in dieser Hinsicht zu den überspanntesten Begriffen, bei welchen ihnen die Fabeln der Rabbinen erwünscht zu Hülfe kamen. Die Buxtorfe wendeten ihre grosse rabbinische Gelehrsamkeit dazu an, den masorethischen Text als den ursprünglichen, unversehrt erhaltenen Urtext zu erweisen, und behaupteten nicht nur die Priorität der hebräischen Quadratschrift vor der samaritanischen, sondern auch die Ursprünglichkeit der Vocalpunkte. Gegen diese Annahmen erhoben sich fast zu gleicher Zeit der protestantische Professor in Saumur, Ludwig Cappel [1]), und der Oratorianer Johann Morin [2]). Nachdem ersterer in seinem Arcanum punctationis revelatum 1624 die herkömmliche Meinung von den Vocalpunkten schlagend widerlegt hatte, zeigte er die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Vorstellung von der Integrität des hebräischen Textes durch kritische Untersuchungen und eine umfassende Variantensammlung in seiner Critica sacra, welche nur durch die Bemühungen einiger Katholiken, die sich über den der protestantischen Orthodoxie dadurch gegebenen Stoss freuten, zum Druck befördert wurde (1650). Morin, durch die Besorgung einer Ausgabe der alexandrinischen Uebersetzung auf die Abweichungen des hebräischen Textes aufmerksam gemacht, unternahm in seinen Exercitationes biblicae (1633) die Unzuverlässigkeit des letztern

[1]) Nicht Cappella, wie bei Credner Einleitung, T. I, S. 29. 31. 32. Vgl. Leclerc Biblioth. univ., T. X, S. 128. Geboren in Sedan 1585, starb 1658.

[2]) Als Protestant in Blois geboren 1591, studirte Theologie in Leyden, wurde durch den Cardinal Duperron zum Katholicismus bekehrt, trat 1618 in das Oratorium, und wohnte in dem Hause der Strasse St. Honoré bis zu seinem Tode 1659.

Digitized by Google

und die alleinige Authentie der inspirirten Septuaginta zu beweisen, und wurde dadurch zu ebenso gelehrten als scharfsinnigen Untersuchungen über die ganze jüdische Litteraturgeschichte geführt (herausgegeben 1669), aus welchen sich die geringe Beglaubigung der rabbinischen Ueberlieferung ergab. Ueber diese Bücher entstand grosses Geschrei; in Deutschland traten Buxtorf der Jüngere und Wasmuth, in Frankreich Simeon de Muis, in England Arnold Boot für den masorethischen Buchstaben auf den Kampfplatz, und durch Buxtorf's Einfluss ging man in der Schweiz so weit, dass man das Alter der Vocalpunkte und die Unversehrtheit des masorethischen Textes in ein Glaubensbekenntniss setzte. Dagegen leuchteten aber Cappel's Ansichten den freisinnigern Theologen vollkommen ein, und Walton schloss sich ihnen in seinen Prolegomenen an (1651); der Holländer Isaak Voss folgte dem Morin in einseitiger Ueberschätzung der alexandrinischen Version und beschuldigte den hebräischen Text absichtlicher Verfälschung (De LXX Interpretibus, 1661).

Mitten in der durch diesen Streit erregten Bewegung erschien Simon's kritische Geschichte; er fusste darin allerdings auf Cappel's und Morin's Arbeiten, und äusserte auch vielfach seine Bewunderung für die Werke des erstern, doch hatte er auch selbst die Rabbinen und die Masorah studirt, und sich durch eigne Anschauung ein selbständiges Urtheil gebildet. Sein kalter, unbefangen abwägender Verstand, mit richtigem Takte verbunden, liess sich nicht zu den Extremen verleiten, zu welchen sich die Gegner der hergebrachten Meinung durch zu grossen Eifer hatten hinreissen lassen; er erkannte, dass wenn die Masorah die blinde Anbetung nicht verdiente, die eine lederne Orthodoxie ihr weihen wollte, sie doch von der andern Seite mit ebenso viel Unrecht als ganz werthlos geschmäht und herabgewürdigt wurde. Folgendes war nach seiner Ansicht die Geschichte des alttestamentlichen Textes: Erst nach dem Exil kam die hebräische Quadratschrift auf, vorher bediente man sich der Schrift, welche die Samaritaner beibehalten haben. Als das Hebräische eine todte Sprache geworden war, und die Abschreiber es nicht mehr verstanden, liessen sie sich viele Fehler zu Schulden kommen, und änderten manche hebräische Wörter nach der chaldäischen Schreibung. Schon als die alexandrinische Uebersetzung gemacht wurde, war der Text verdorben, und er wurde es nachher noch mehr; denn die Juden, welche sich mehr auf die Tradition als auf den Buchstaben der

Digitized by Google

Schrift beriefen und diese allegorisch auslegten, bemühten sich damals nicht um Correctheit ihrer Exemplare. Erst als die Streitigkeiten mit den Christen begannen, welche ihre Gründe aus der alexandrinischen Version schöpften, hielten die Juden ihren Gegnern den hebräischen Text entgegen, studirten genauer den buchstäblichen Sinn desselben, und bemühten sich ihre Exemplare so correct als möglich zu erhalten. Dass sie sich aber Verfälschungen erlaubt hätten, wie einige von Morin angeführte Väter meinen, und wie Voss offen behauptet, ist ganz ungegründet. Die Kirchenväter, die ihnen dergleichen vorwarfen, thaten es, weil sie kein Hebräisch verstanden und keinen andern Text kannten als den der Septuaginta, und wenn Origenes und Hieronymus ihnen denselben Vorwurf machen, so sprechen sie dabei nicht ihr eignes Urtheil aus, sondern fügen sich nur der allgemeinen Meinung. Bei dem Lesen des ohne Vocale geschriebenen Textes hielt man sich an das Hergebrachte, doch erlaubten sich die Abschreiber viele Freiheit in Beisetzung oder Weglassung der drei als Vocale dienenden Buchstaben, und der Gebrauch war nicht so bestimmt, dass nicht hie und da einige Verschiedenheit oder Ungewissheit Statt gefunden hätte. Um die Tradition zu fixiren, erfanden die Rabbinen in Tiberias, nach dem Vorgange der Araber, die Vocalpunkte, welche nach und nach in die Privatabschriften, nie in die Synagogenrollen eingeführt wurden; diese Punktuation darf man aber nicht als ganz fehlerlos ansehn, da die Tradition nicht unfehlbar geblieben war. Ausserdem schrieben diese Rabbinen verschiedne kritische Bemerkungen theils an den Rand ihrer Exemplare, theils in besondre Bücher; aus der Sammlung derselben entstand die sogenannte Masorah. Diese enthält freilich viele unnütze Kleinlichkeiten, aber auch vieles, was bei der Textkritik von grossem Nutzen ist. Von den Masorethen rühren auch die Verse und sonstige Abtheilungen des hebräischen Textes her, die Capitel aber erst von dem Cardinal Hugo. Den masorethischen Text muss man auf gleiche Weise beurtheilen wie gute Ausgaben andrer Bücher, die nach guten Handschriften von gelehrten Kritikern veranstaltet worden sind; es ist eine Recension, die man nach den gleichen Regeln der Kritik revidiren und verbessern darf. Die Verschiedenheiten zwischen der sogenannten occidentalischen und orientalischen Recension sind unbedeutend. Die berühmtesten jüdischen Grammatiker, wie Juda Hiug, Jona, Aben Esra, David Kimchi, Elias Levita, sahen die Masorah keineswegs als unfehlbar an, und wichen zuweilen davon

Digitized by Google

ab; ja es ist sogar nicht zu zweifeln, dass diese Grammatiker, die in Ländern wohnten, wo man arabisch redete, indem sie die arabische Grammatik nachahmten, mehrere Veränderungen in der Aussprache und der Schreibung der Wörter eingeführt haben.

Die besten Handschriften sind die spanischen, deren man seit der Vertreibung der Juden aus Spanien in Constantinopel, in Salonichi und andern Orten des Orients findet; nach diesen kommen die französischen und italienischen, die schlechtesten sind die deutschen. Die Synagogenrollen waren zwar mit einer abergläubischen Sorgfalt geschrieben; allein die dabei beobachteten Vorsichtsmassregeln sind zu jung, als dass für die Güte des Textes etwas daraus geschlossen werden könnte. Um die verschiednen Lesarten richtig zu beurtheilen, muss man sich weder einseitig an den masorethischen Text, noch an die alexandrinische oder andre Uebersetzungen halten; man muss bedenken, dass, als die ältesten Uebersetzungen gemacht wurden, die Abschriften schon manchfach verderbt waren, und dass das Alterthum einer Lesart nicht immer für ihre Richtigkeit zeugt, da die spätern Juden manches wieder berichtigen, manches aber auch unrichtig verändern konnten. Gründliche Untersuchung und genaue Kenntniss der Sprache kann allein dabei zum Wahren führen. Auf die Varianten des Talmud ist nicht viel zu geben, da die Doctoren der Gemara in ihren Citaten nicht genau sind; vieles scheint aber auch in den gedruckten Ausgaben desselben nach dem masorethischen Texte verändert.

Ein wichtiges Hülfsmittel für die alttestamentliche Kritik, den samaritanischen Pentateuch, hatte Morin (1631) zuerst genauer untersucht und denselben in der Pariser Polyglotte (1645) abdrucken lassen; er ging aber in der Ueberschätzung desselben, dem hebräisch-jüdischen Texte gegenüber, ebenso sehr in's Extrem, als sein Gegner Hottinger (1644) denselben unbedingt herabsetzte. Simon blieb in der richtigen Mitte, und behauptete, die Samaritaner hätten den hebräischen Text nicht überall richtig abgeschrieben, dagegen könne man aber auch viele Fehler des hebräischen nach dem samaritanischen verbessern; es seien zwei Abschriften eines und desselben Originals, die sich gegenseitig ergänzten.

Für die Verbesserung des neutestamentlichen Textes war schon früher als für die des alttestamentlichen gearbeitet worden, und wenn auch damals der Text der Elzevir'schen Ausgabe gleichsam zum orthodoxen geworden war, so fuhr man doch langsam mit

Digitized by Google

Sammlung des kritischen Apparates fort. Die Londoner Polyglotte (1657), so wie die Oxforder Ausgabe 1675 zeugten von Walton's und Fell's Sammlerfleiss. Der recipirte Text war nicht alt genug, um einen heftigen Streit wie für den masorethischen zu veranlassen; dagegen stritt man, nach Pfochen's Vorgang (1629) über die klassische Reinheit der Sprache des N. T. und über den Namen, welcher derselben gebühre. Simon entschied sich natürlich gegen die Puristen und für den Namen der hellenistischen Sprache gegen Saumaise (1643). Er machte auf die grosse Verschiedenheit unter den neutestamentlichen Handschriften aufmerksam. Es gab unter den Christen keine Masorethen, denen man blindlings gefolgt wäre; wiewohl mehrere gelehrte Kritiker in der griechischen Kirche sich um Verbesserung des Textes bemühten, so wurde doch keine ihrer Recensionen ausschliessend den andern vorgezogen. Theils die Nachlässigkeit der Abschreiber, theils die Freiheit, die sie sich im Emendiren herausnahmen, brachte vielfache Varianten hervor. Die ältesten Manuscripte, die wir besitzen, sind von Lateinern geschrieben, und nach solchen machte auch Hieronymus seine Uebersetzung, wogegen die, welche man zu den Ausgaben benutzt hat, aus der griechischen Kirche kommen. Durch genaue Untersuchung des Codex Cantabrigensis und des Claramontanus als zweiten Theils desselben, gelangt Simon zu dem Resultat, das Griechische desselben sei von Jemand geschrieben, der durchaus diese Sprache nicht gekannt habe, später von einigen Lateinern emendirt worden, und es stimme auffallend mit der lateinischen Uebersetzung überein. Ob der alexandrinische und der vaticanische Codex von Lateinern geschrieben seien, bleibt ihm ungewiss. Wiewohl einige Handschriften von Simon näher beschrieben werden, so vermisst man doch das Paläographische, was nothwendig zu einer Textgeschichte gehört.

Die Uebersetzungen betrachtet Simon nicht blos als Hülfsmittel der Kritik, wiewohl er die Wichtigkeit derselben als solche anerkennt, sondern seinem historischen Gesichtspunkte treu, gibt er ihre Geschichte als solche, und beschränkt sich dabei nicht auf die ältern oder orientalischen, wie in unsern gewöhnlichen Einleitungen, sondern spricht auch von den neuern sowohl kirchlich anerkannten als blos zum Privatgebrauche bestimmten. Die Trennung des A. und N. T. führt in beiden Theilen viele Wiederholungen herbei; dazu kommt, dass vieles, was die Uebersetzungen des A. T. betrifft, was aber bei der kürzern Behandlung nur angedeutet

Digitized by Google

worden war, bei denen des N. T. nachgeholt und ausführlicher besprochen wird. Die Geschichte aller Uebersetzungen des A. T. ist in einer kurzen Uebersicht im ersten Capitel des zweiten Buchs sehr gut angedeutet, und dadurch der historische Faden gegeben, welcher die Untersuchungen über den Werth jeder einzelnen verknüpft. Man wird wohl nicht verlangen, dass wir ihm in das Einzelne seiner Kritik folgen. Wo die Kenntniss der Sprache es ihm erlaubte, bildete er sich sein Urtheil durch eigne Prüfung, und sein sicherer Takt liess ihn meist leicht das Wahre erkennen. Bei den orientalischen Uebersetzungen, von denen mehrere in die Polyglotten aufgenommen worden waren, unterstützten ihn Walton's Prolegomenen. Rücksicht auf streitige Fragen entschuldigte in einigen Punkten eine grössere Ausführlichkeit, aber nicht überall ist das richtige Maass gehalten; bei der Umständlichkeit, mit welcher er die Uebersetzung von Portroyal kritisirt, verliert er das Ganze seines Werkes und das richtige Verhältniss völlig aus den Augen, und besonders sticht die Kürze, mit welcher die englischen und deutschen Uebersetzungen, für die er andre Schriftsteller zu Rathe ziehen musste, behandelt sind, gegen die Weitläufigkeit bei den französischen und italienischen ab. Manches Einzelne, was hervorgehoben wird, dient nicht sowohl zur Charakterisirung der Uebersetzungen, was doch allein in eine Geschichte derselben gehören würde, sondern ist eigentliche Kritik. Nur seine Ansicht über die alexandrinische Uebersetzung und die Vulgata müssen wir noch besonders erwähnen.

Die alexandrinische Uebersetzung war von Morin und Voss weit über den hebräischen Text gestellt worden, es war also im Interesse beider gewesen, Alles, was zur Verherrlichung ihres Ursprungs erzählt wurde, als wahr anzunehmen. An der Aechtheit des Berichtes des Aristeas über die zwei und siebzig Dolmetscher hatten schon Vives und Scaliger gezweifelt, doch wurde sie auch noch von Usher in seinen sonst freien Untersuchungen über die alexandrinische Uebersetzung vertheidigt (1655.). Simon erklärt die ganze Geschichte geradezu für ein Mährchen, welches blos der Wundersucht der Juden seinen Ursprung verdanke. Das ganze Alterthum, bemerkt er, bis auf Hieronymus hat die Verfasser dieser Uebersetzung für Propheten gehalten; allein Hieronymus, der dieser Meinung widersprach, weil er sie untersuchte, hat mehr Gewicht als die andern Väter, die nur die gewöhnliche Annahme nachsprachen: blosse Auctoritäten, wenn sie der Wahrheit nicht

Digitized by Google

gemäss sind, gelten in der Kritik nichts. Jedenfalls übersetzten die hellenistischen Juden ungefähr in der angegebenen Zeit die heilige Schrift in's Griechische, und zwar zuerst den Pentateuch, dann nach und nach auch die übrigen Bücher; diese Uebersetzung kam bei ihnen in allgemeinen Gebrauch, doch wurde sie nicht in den Synagogen vorgelesen, sondern diente nur zur Erklärung der hebräischen Vorlesung, gleich den chaldäischen Paraphrasen und andern Uebersetzungen, und zum Schul- und Privatgebrauch. Den Namen der Siebzig leitet man wohl am richtigsten von dem Sanhedrin in Jerusalem her, welches diese Uebersetzung billigte. Die zahlreichen Varianten, die sich nach und nach in dieselbe eingeschlichen, bewogen Origenes eine Recension derselben mit Zuziehung des Theodotion vorzunehmen. Der Text seiner Hexapla verbreitete sich hierauf allgemein; aber seine kritischen Zeichen wurden von den Abschreibern nicht genau beobachtet, Verschiedenheiten in der Uebersetzung einzelner Stellen wurden an den Rand geschrieben und kamen von da in den Text; dadurch entstand eine Verwirrung, welche durch den Gebrauch der Revisionen des Hesychius und des Lucian in einigen Ländern nur noch vermehrt wurde. Da die Griechen in ihren Abschriften nicht so sorgfältig zu Werke gingen als die Juden, so wäre es schwer den ursprünglichen Text wieder herzustellen. Bei dem kritischen Gebrauch verdient der obgleich fehlerhafte hebräische Text als Urschrift den Vorzug vor dem noch fehlerhaftern griechischen; doch darf man beide nicht trennen, der Text kann durch die Uebersetzung und die Uebersetzung durch den Text zu gleicher Zeit verbessert werden. Die Chronologie der Siebzig ist nicht besser als die des hebräischen Textes (gegen Voss); in beiden haben die Abschreiber Fehler in die Zahlen gebracht, und es ist unmöglich auf die heilige Schrift allein eine genaue Zeitrechnung zu gründen. Was Simon über die Geschichte der alexandrinischen Uebersetzung blos andeutete, wurde kurz darauf von Humphry Hody (1685 und 1705) durch ausführliche Untersuchung weiter begründet, und ist seitdem mit wenig Abweichung als das Richtige anerkannt worden.

Ueber die Vulgata als alleingiltige Uebersetzung der katholischen Kirche war seit der Erklärung des Tridentinischen Concils vielfach gestritten worden; nicht nur suchten die Protestanten den Werth derselben herabzusetzen, die Katholiken dagegen sie so viel als möglich in Ursprung und Werth als makellos darzustellen,

Digitized by Google

sondern unter den Katholiken selbst war Streit über die Bedeutung des Tridentinischen Dekrets, über die Stelle, welche der Vulgata über, neben oder unter dem Originaltexte anzuweisen sei, über ihre Verbesserlichkeit, u. s. w. Nach Simon's Ansicht ist die Vulgata die von Hieronymus gemachte Uebersetzung, mit Ausnahme einiger aus der alten Vulgata beibehaltenen Bücher und einiger nicht sehr bedeutender durch Einmischung jener entstandenen Veränderungen. Vor Hieronymus bediente man sich einer der vielen Uebersetzungen aus dem griechischen Texte, welche als Itala oder Vulgata in allgemeinen Gebrauch gekommen war; sie wurde nach und nach durch die des Hieronymus verdrängt, indem man sie nach dieser letztern verbesserte, bis endlich diese allein, doch nicht ganz rein, allgemein gebraucht wurde. Hieronymus hielt sich keineswegs für unfehlbar, er verbesserte oft seine Uebersetzung, und seine Commentare stimmen nicht immer mit derselben überein; er half sich dabei mit der alexandrinischen, dem Aquila, Symmachus und Theodotion, und wo diese nicht ausreichten, befragte er gelehrte Juden, deren Deutung er oft annahm, ohne sich genau an die Worte zu halten. Die Meisten von denen, die über das die Vulgata betreffende Tridentinische Dekret gestritten, haben die Frage nicht verstanden, oder mehr Eifer und Leidenschaft als gesundes Urtheil an den Tag gelegt. Aus welcher Ursache schätzen die Juden blos den hebräischen Text? weil dieser in ihren Synagogen gelesen wird und sie hebräisch verstehn. Warum hatte die Kirche in den ersten Jahrhunderten so grosse Achtung für die alexandrinische Uebersetzung? weil sie während langer Zeit keine andre kannte. Warum zieht man in der occidentalischen Kirche gemeiniglich die lateinische Vulgata dem Griechischen der Siebzig oder dem hebräischen Texte vor? weil diese lateinische Uebersetzung allgemein gebraucht wird, und die meisten Theologen weder griechisch noch hebräisch verstehn. Untersuchen wir also die Frage ohne alle Voraussetzung, so werden wir keiner Parthei Unrecht thun, wenn wir erklären, dass der hebräische Text der Bibel wahrhaft authentisch ist, und dass alle Uebersetzungen, welche in treuer Absicht nach dem Original gemacht worden sind, sie mögen griechisch oder lateinisch, neu oder alt sein, nach ihrer Art authentisch sind; so dass die Frage, die gewöhnlich so hitzig besprochen wird, ob die Vulgata die allein authentische und wahrhafte heilige Schrift sei, ziemlich unnütz scheint. Da es aber durchaus nothwendig war, in der occidentalischen Kirche eine Ue-

Digitized by Google

bersetzung zu haben, nach der man sich in den Streitigkeiten und im öffentlichen Gebrauche richten konnte, so beschlossen die Tridentinischen Väter weislich, sich an die seit Jahrhunderten gebräuchliche zu halten. Dadurch ist sie nicht fehlerlos geworden, das Concilium selbst hat sie nicht nach den Regeln einer strengen Kritik untersucht, es hat sogar beschlossen, dass sie revidirt werden solle, und die Revisoren waren keine inspirirte Propheten. Die andern Uebersetzungen sind dadurch nicht verworfen worden, noch weniger der Originaltext. Den Kritikern steht es frei zu untersuchen, ob Alles richtig sei und ob sich nicht manches besser übersetzen liesse; sie folgen darin nur dem Beispiel des Hieronymus selbst, welcher die alexandrinische Uebersetzung, die damals eben so authentisch war als jetzt die Vulgata, verliess, um eine neue Uebersetzung zu machen; und hat nicht der heilige Papst Gregor diese neue der alten Vulgata vorgezogen, die doch während mehrern Jahrhunderten ebenso anerkannt gewesen war als die jetzige?

Jede alte Uebersetzung der h. Schrift ist einst in der Vulgärsprache, d. h. in einer dem Volke verständlichen Sprache abgefasst gewesen; die Zulässigkeit solcher vulgären Uebersetzungen kann daher nach Simon keinem Zweifel unterliegen, und die Verbote derselben können nur provisorisch, wegen des mit dem Lesen verbundenen Missbrauchs, nicht definitiv sein. Es ist bloss Sache der Disciplin, und jedem Bischof steht es zu, den Gebrauch derselben in seiner Diöcese, mit Berücksichtigung des Wohles seiner Heerde und des Friedens der Kirche, zu erlauben oder zu verbieten. Es gab Bibelübersetzungen in den meisten neuern Sprachen Europa's, ehe es Protestanten gab, und seit der Reformation sind viele solche von Katholiken gemacht worden, um sie den protestantischen entgegen zu stellen; sie sind aber meist sehr ungenau, weil die Uebersetzer sich nur an die Vulgata hielten, statt diese selbst durch den Originaltext und die Septuaginta zu erläutern.

Simon's Geschichte der Commentatoren des A. und des N. T. kann man nicht eigentlich eine Geschichte der Auslegung nennen; in einer solchen erwartet man eine zusammenhängende Darstellung der Veränderungen, welche die Erklärung der h. Schrift erlitten und der Grundsätze, die zu verschiednen Zeiten dabei gegolten haben, eine Charakteristik der bedeutendsten Ausleger durch Hervorhebung ihrer auszeichnenden Eigenthümlichkeiten, u. s. w. Bei Simon findet man zwar eine Aufzählung der Hauptschriftsteller in chronologischer Ordnung und nach den Partheien, denen sie ange-

Digitized by Google

hören, ihre Werke werden beurtheilt, oft werden sogar lange Auszüge daraus gegeben, Manches aber, was hervorgehoben wird, dient nicht sowohl dazu, ihre Manier zu charakterisiren, als ihre theologische Stellung zu bezeichnen und ihre Meinung über einzelne streitige Bibelstellen anzugeben; das Ganze bietet Materialien zu einer Geschichte, nicht die Geschichte selbst dar. Bei dem A. T. war auch sein Zweck nicht ein blos historischer; statt eine Theorie der Hermeneutik aufzustellen, wollte er die richtigen hermeneutischen Regeln durch eine kritische Beurtheilung der Ausleger und durch Angabe ihrer Mängel und Vorzüge anschaulich machen. Bei dem N. T. beherrschte ihn ein dogmatischer Gesichtspunkt, und unläugbar ist dieser Theil seines Werkes, wie der weitläufigste und schwerfälligste, so auch der unvollkommenste; er hat dabei besonders die dogmatischen Differenzen zwischen den Jansenisten und ihren Gegnern, zwischen den Trinitariern und Unitariern vor Augen, und untersucht nicht blos die Exegese der neutestamentlichen Ausleger, sondern auch ihre Dogmatik und ihre Ansicht von den zwischen jenen Partheien streitigen Stellen. Die Nachweisungen, die er über die Handschriften und verschiednen Ausgaben der ältern Ausleger, über die Aechtheit einzelner ihrer Werke u. dgl. gibt, kann man nicht tadeln, was aber in einer Geschichte der Commentatoren ein Auszug von Wiclef's Trialogus oder aus den Schriften Servet's und Ochin's soll, ist nicht einzusehn. Statt dass ein für allemal auseinander gesetzt würde, wenn denn davon gesprochen werden sollte, wie die griechischen Väter die auf die Gnade bezüglichen Bibelstellen erklärten, oder welche lateinische Ausleger es in der Prädestination mit Augustin hielten oder nicht, werden mit unendlichen Wiederholungen die Erklärungen jedes Einzelnen ausführlich angegeben und discutirt [1]). Dabei zeugen jedoch Simon's Urtheile über die einzelnen Commentatoren von gründlicher Sachkenntniss, und wenn er auch Einige etwas höher oder niedriger stellt, als sie es in der That verdienen mögen, so hält er im Ganzen überall das richtige Maass, und weiss bei Jedem, welcher Parthei er auch angehöre, neben den Mängeln auch die Vorzüge gebührend anzuerkennen; das günstige Urtheil, das er über Calvin fällt, kann unter anderm als Beispiel seiner Unbefangenheit angeführt werden, die jedoch bei dem A. T. grösser ist, als bei dem N.

[1]) Vgl. Leclerc Biblioth. univ. T. XXIII, S. 457 ff.

Digitized by Google

Der Maassstab seines Urtheils ist die buchstäbliche, kritische, d. h. wie wir sagen würden, grammatische Auslegung; er will nicht, dass man die Bibel mit allegorischer Willkühr oder nach dogmatischen Voraussetzungen[1]), sondern nach dem Wortsinne erkläre. Darum gibt er für das A. T. unter den Rabbinen unbedingt dem Aben Esra, für das N. T. unter den Kirchenvätern dem Chrysostomus den Vorzug. Aber bei diesem Bestehen auf dem Wortsinne ist es doch mehr die allegorische und mystische Erklärungsweise, die er im Auge hat; die Willkührlichkeiten, welche sich Ausleger erlaubten, die einer nüchternen Verstandesansicht zugethan waren, fallen ihm weniger auf. Er zeigt im Gegentheil eine grosse Hinneigung zur rationalistischen Exegese; daher seine Vorliebe unter den neuern Exegeten nicht blos für den Jesuiten Maldonado und für Grotius, sondern für die Socinianer, unter denen er Faustus Socin und Crell die grössten Lobsprüche ertheilt. Der Vorwurf willkührlicher Allegorisirung musste besonders die Kirchenväter treffen. Hier kam aber Simon in Conflict nicht nur mit dem Ansehn der Väter überhaupt, sondern mit dem förmlichen Ausspruch des Tridentinischen Conciliums, das nur eine Auslegung, welche die Zustimmung der Väter für sich hatte, als orthodox gelten liess; wenn sie nun alle mit wenigen Ausnahmen schlechte Exegeten waren, wie konnten ihre Erklärungen zur Regel für die Folgezeit werden? Er liess sich dadurch in der Freimüthigkeit seines Urtheils nicht irre machen. In seiner Vorrede zur Geschichte des A. T. erklärt er, das Tridentinische Dekret habe den Einzelnen nicht verboten, andre Erklärungen zu suchen als die der Väter, wo es sich nicht um den Glauben handle. „Darum, sagt er, habe ich frei meine Meinung über ihre Commentare ausgesprochen, sie nach den Regeln der Kritik geprüft und ihre Mängel und Vorzüge bemerkt. Es gibt freilich Leute, die sich begnügen zu sammeln, was sie in den Schriften der Väter finden, als ob diese bessere Exegeten gewesen wären als Andere. Die aber, welche die Wahrheit um ihrer selbst willen und ohne vorausgesetzte Meinung suchen, lassen sich weder durch die Namen der Väter noch durch ihr Alterthum blenden, besonders wo es sich nicht um den Glau-

[1]) Das Wort préjugé, welches bei Simon sehr oft vorkommt, ist nicht durch Vorurtheil, sondern durch Voraussetzung zu übersetzen; préjugé de théologie = dogmatische Voraussetzung; les théologiens = die Dogmatiker.

Digitized by Google

ben handelt. Es ist unläugbar, dass die meisten unter den Vätern weder die nöthigen Hülfsmittel noch die nöthige Zeit hatten, um die grossen Schwierigkeiten, welche die heilige Schrift darbietet, ergründen zu können. Die Commentare neuerer Ausleger müssen bei vielen Stellen denen der alten vorgezogen werden, und in den Erklärungen der Väter ist eher die Glaubenslehre als wörtliche Auslegung des Bibeltextes zu suchen.“ Die Methode der allegorischen Erklärung bei den Kirchenvätern führt Simon auf die Juden zurück, und findet sie auch bei Christus und den Aposteln. Die Christen erhielten von den Juden nicht nur ihre heilige Schrift, sondern auch die Art ihrer Erklärung. Da Christus und die Apostel sich für die Pharisäer gegen die Sadducäer erklärten, und ihre — freilich nicht die falschen, sondern die richtigen und gegründeten — Traditionen annahmen, die sich nicht leicht in dem Buchstaben des A. T. finden lassen (wie denn dem Buchstaben nach im A. T. von Paradies und Hölle, von Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen in einem andern Leben offenbar keine Rede ist[1]), befolgten sie auch ihre Hermeneutik. Die Briefe Pauli sind voll solcher geistlichen oder mystischen Erklärungen, welche von Andern nachgeahmt wurden und sich in der Kirche fortpflanzten. Und wie diese Erklärungsart bei den Rabbinen oft in Spitzfindigkeiten und Spielereien ausartet, so findet man dergleichen auch bei den apostolischen Vätern und ihren Nachfolgern. Die meisten folgten darin dem Geiste der Zeit, oder bequemten sich demselben an, wie Paulus, um Allen Alles zu werden; da sie die Schrift gewöhnlich in ihren Predigten und Homilien erklärten, so waren ihnen solche moralische und allegorische Auslegungen zur Anrede an das Volk bequemer als die buchstäblichen; auch fehlten ihnen meist die nöthigen kritischen und philologischen Kenntnisse. Origenes drang zuerst tiefer ein, aber durch platonische Philosophie gebildet, war ihm der buchstäbliche Sinn zu niedrig und zu einfach, er schätzte nur den allegorischen und mystischen; so trug er seine eignen Einbildungen vor, unter dem Vorwand, in die Tiefen der Bibel einzudringen. Origenes wurde das Vorbild für die folgenden Kirchenschriftsteller, die seine Werke abschrieben oder wenigstens benutzten, auch wenn sie seiner Lehre noch so sehr entgegen waren; nur Chrysostomus wusste seine Fehler zu vermeiden. Für die Lateiner wurden Hieronymus und Augustinus

[1]) Hist. crit. du Texte du N. T., S. 268.

Digitized by Google

später die einzigen Quellen. Hieronymus besass mehr als irgend ein Anderer das, was einen guten Ausleger der heiligen Schrift bilden kann; aber er war zu eilfertig und begnügte sich seinen Schreibern zu dictiren, was er in den Commentaren Anderer gelesen oder von den Juden gelernt hatte. Wenn man nicht die Zeiten unterscheidet, in denen er geschrieben, und die persönlichen Streitigkeiten und andere Gründe berücksichtigt, die ihn zum Schreiben veranlassten, so findet man in seinen Werken nichts als Widersprüche. Doch ist er der erste, der die Schrift mit Kritik erklärt hat, und wenn er zuweilen in Allegorie eingeht, so geschieht es nur, um sich dem Zeitgeiste zu bequemen und dem Vorwurfe des Judaisirens zu entgehn. Augustin gab wohl gute hermeneutische Regeln, befolgte sie aber selbst wenig; es fehlte ihm an der nöthigen Sprachkenntniss, und wenn er diese auch durch Tiefe und Schärfe des Geistes ersetzte, so liess er sich doch überall von seinen dogmatischen Voraussetzungen leiten; er bequemte die Schrift nach seinen Begriffen, statt seine Begriffe nach der Schrift zu bilden. Wiewohl aber durch den Einfluss des Origenes und seiner Nachfolger mit dem allegorischen oder geistlichen Sinn grosser Missbrauch getrieben worden ist, so ist dieser doch nicht gänzlich zu verwerfen, wenn nur der natürliche und buchstäbliche dadurch nicht zerstört oder geschwächt wird; er ist nützlich zur Begründung oder Erläuterung der Geheimnisse der christlichen Religion, insofern er sich auf gute Traditionen stützt, und Paulus selbst hat ihn ja sehr oft zum Beweise christlicher Lehren angewendet [1]).

Ausser den Commentaren bespricht Simon bei dem A. T. auch noch andre Schriften katholischer und protestantischer Verfasser, die in die biblische Einleitung einschlagen, in ziemlich bunter Ordnung und ohne einige Vollständigkeit; weitläufiger berücksichtigt er die kritischen Werke einiger seiner Vorgänger, und schliesst mit einer ausführlichen Kritik der Prolegomenen Walton's. Bei der Geschichte der neutestamentlichen Commentare fand er den Band schon zu dick, um noch die Concordanzen und ähnliche Werke anzuführen.

Bei der ganz menschlichen Ansicht, welche Simon von der Abfassung der h. Schrift hatte, und bei der Art, wie er von den

[1]) Vgl. Lettres choisies, T. I, S. 141. T. II, S. 362. T. III, S. 166. T. IV, S. 273.

Digitized by Google

Propheten und Aposteln, als von ganz gewöhnlichen Schriftstellern, sprach, wäre er natürlich mit einer strengen Inspirationstheorie, wie sie sich damals bei den Protestanten ausgebildet hatte, stark in's Gedränge gekommen. Zum Glück war aber in der katholischen Kirche der Inspirationsbegriff niemals streng ausgebildet worden, sondern immer mehr oder weniger schwankend geblieben, und es boten sich solche Fassungen desselben dar, welche freiere Ansichten wohl zuliessen, ohne dass man sich dadurch der Ketzerei schuldig machte. Als ihm daher wegen seiner allzufreien Aeusserungen in der Geschichte des A. T. Vorwürfe gemacht worden waren, fand er sich bewogen in der Geschichte des Textes des N. T. sich näher über diesen Punkt auszusprechen. Dass er die Ansichten des Grotius oder des Spinoza theile, welche nur für das Prophetische Inspiration annehmen wollten, für das Historische sie läugneten, wollte er nicht zugeben; dagegen schloss er sich der laxesten Ansicht an, die er in seiner Kirche vorfand, nämlich derjenigen, welche die Jesuiten des Collegiums von Löwen im Jahre 1586 gegen die Theologen von Löwen und von Douay vertheidigt hatten. Nach ihren von beiden Universitäten verdammten Sätzen ist eine wörtliche Inspiration, ja sogar eine unmittelbare Eingebung der einzelnen Wahrheiten und Aussprüche nicht nothwendig, damit eine Schrift als heilige Schrift gelte, und wenn der heilige Geist später bezeugt, dass eine durch menschlichen Fleiss ohne seinen Beistand verfasste Schrift, wie etwa das zweite Buch der Makkabäer, nichts Falsches enthält, so wird daraus eine heilige Schrift. Diese Sätze fand Simon der Wahrheit und dem gesunden Verstande gemäss, und behauptete, Christus habe den Aposteln den h. Geist gesandt, um sie zu leiten, sie dadurch aber weder ihrer Vernunft noch ihres Gedächtnisses beraubt; sie seien Menschen geblieben, und hätten keine Inspiration gebraucht, um Thatsachen niederzuschreiben, von denen sie selbst Zeugen gewesen, wiewohl der h. Geist sie dabei geleitet und vor Irrthum bewahrt habe*).

In dieser Theorie fand er, gleich den Arminianern, eine Berechtigung oder vielmehr Entschuldigung für seine unbefangne Behandlung der h. Schrift; musste aber durch seine Kritik, durch die Nachweisung der Verderbnisse des biblischen Textes, wodurch dieser in seinen Schicksalen jedem andern Buche gleichgestellt wurde,

*) Hist. crit. du Texte du N. T., Cap. 23 ff. Vgl. Nouv. Observations, Cap. 3 ff. Lettres chois., T. IV, S. 327.

Google

und der Schwierigkeiten seiner Erklärung, nicht überhaupt die Autorität der Bibel zerstört werden? Auch hier wusste sich Simon als Katholik wieder zu helfen. Gerade weil die Bibel sich bei näherer Betrachtung als eine unzuverlässige Stütze zeigt, weil sie keine der Vollkommenheiten unbeschränkt besitzt, welche die protestantische Dogmatik ihr beilegt, und die Glaubenssätze von jeder Parthei nur nach Voraussetzungen daraus abgeleitet werden, wie die Verschiedenheit unter den Protestanten selbst beweist, darum ist eine andre Richtschnur nöthig, und dies ist die wohlbegründete, von jeher in der Kirche als ein Abriss der christlichen Lehre fortgepflanzte Tradition. Schon Christus und die Apostel schlossen sich an die Traditionen der Pharisäer an; sie citiren daher das A. T. mehr dem Sinne als den Worten nach, und geben einzelnen Stellen Bedeutungen, die sie dem strengen Wortsinne nach nicht haben, weil sie wissen, dass die Religion mehr auf den Voraussetzungen der Tradition beruht, als auf den einfachen, verschiedentlich erklärten Worten der Schrift. Darum sind auch die Auslegungen der meisten Kirchenväter mehr Anwendungen als wörtliche Erklärungen. Die Tradition war in der Kirche vor aller Schrift, und würde sich auch darin erhalten, wenn kein einziges Buch der Schrift da wäre.

Hier könnte man fragen, ob es ihm denn mit diesem Pochen auf die Tradition wirklich Ernst gewesen sei, da er sich doch im Grunde wenig um dieselbe kümmerte. Freilich war die Tradition bei ihm mehr als irgendwo ein vages, unbestimmtes Etwas, das ihn weiter in seinen Untersuchungen nicht störte; aber indem er darauf bestand, sprach er, wenigstens den Protestanten gegenüber, das nicht erheuchelte Bewusstsein aus, dass er der katholischen Kirche angehörte. Zuweilen trat er den Protestanten mit einer solchen Heftigkeit entgegen, dass man ihn für einen katholischen Eiferer hätte halten können; aber manche Vorwürfe, die er ihnen machte, gingen aus einer richtigen Erkenntniss der Wahrheit hervor, und im Grunde war er keineswegs so feindlich gegen sie gesinnt, als er sich zuweilen den Schein gab. Er stand in fortwährendem Umgang und Briefwechsel mit ausgezeichneten Männern der reformirten Kirche, wie H. Justel und Frémont d'Ablancourt. Er erkannte an, wie viel das Bibelstudium gerade der durch die Reformation hervorgerufenen Bewegung verdankte, und wenn er in wegwerfendem Tone von Luther spricht, während er den Gelehrten unter seinen Anhängern volle Gerechtigkeit widerfahren lässt, so beweist dies nur, dass er, wie viele Andre, nicht im Stande war,

Digitized by Google

den grossen Mann zu verstehn. In seinem eignen Verfahren fand er aber nichts den Grundsätzen der katholischen Kirche widersprechendes, und niemals wandelte ihn etwa die Lust an, zu einer andern Kirche überzutreten; auch konnte er damals in der That nirgends grössere Freiheit finden, ausser bei den Remonstranten, gegen diese aber wie gegen die Socinianer, mit welchen sie gewöhnlich zusammengeworfen wurden, hatte er von Jugend auf gewisse Vorurtheile eingesogen, die ihn bei aller Hinneigung zu ihren Grundsätzen doch zu keiner völligen Uebereinstimmung gelangen liessen. Er war und blieb Katholik, mehr aus Gewohnheit und weil er nun einmal als solcher geboren war, als aus einem tiefern Bedürfnisse, und da er den eigentlichen Grund der Kirchentrennung nicht erkannte, weil ihm das tiefere, religiöse Gefühl entging, so war er mit den Bemühungen derer einverstanden, die in latitudinarischem Sinne eine Annäherung oder Vereinigung beider Kirchen anstrebten. Die Dogmatik, welche die Jesuiten den Jansenisten gegenüber entwickelt hatten, befriedigte ihn hinlänglich, und erlaubte ihm bei allen seinen wissenschaftlichen Häresien sich dennoch für einen guten Katholiken zu halten.

Blicken wir auf das Ganze seines Werkes zurück, so erkennen wir, dass das Verdienst desselben nicht sowohl in neuen Ergebnissen besteht, durch welche wichtige Punkte der Wissenschaft aufgehellt, epochemachende Data gewonnen worden wären. Zwar gründet sich Alles darin auf eigene Anschauung und gründliche Untersuchung, aber die meisten der behandelten Fragen waren auch von Andern ausführlich und zuweilen gründlicher erörtert worden, und nichts wurde von Simon zu Tage gefördert, was wirklich als neue Entdeckung gelten könnte. Was aber sein Werk so hoch über alle andern ähnlicher Art in seinem Jahrhunderte stellt, das ist der Geist, in dem es abgefasst ist, die ächt wissenschaftliche Gesinnung, die es durchdringt. Während man gewohnt war, Alles, was die Bibel betraf, nur mit Rücksicht auf die Dogmatik und Zeitpolemik zu besprechen, während mit wenigen Ausnahmen jede Parthei ihre einseitigen apologetischen Zwecke im Auge hatte, und aus Furcht vor Ketzerei von ihren Lehrbestimmungen nicht abzuweichen wagte, wollte Simon fern vom Parteidienste blos die Wahrheit suchen, und die Geschichte der Bibel als solche prüfen, ohne sich um die Consequenzen zu kümmern, die für irgend ein System daraus folgen konnten. Dadurch wurde es ihm möglich, sich ein unbefangenes Urtheil zu bilden, das sich

Digitized by Google

von leidenschaftlichen Extremen auf beiden Seiten gleich weit entfernt hielt, und mit klarem Blicke, so weit es die vorliegenden Thatsachen erlaubten, meist das Rechte traf. Am meisten gelang ihm dieses bei dem A. T.; bei der später erschienenen Geschichte des N. T. verursachten fremdartige Rücksichten einige Verschiedenheit in der Behandlungsart, und Lust und Liebe waren bei der Arbeit geringer. Diese Unbefangenheit des Urtheils ist es aber, mehr als die freilich in einigen Stücken auch schätzbaren Notizen, welche Simon's Werk bei dem Erwachen einer freiern Theologie in Deutschland in der Achtung der Gelehrten so hoch stellte, und ihm jetzt auch noch seinen Werth sichert.

Dass aber seine Zeit mit solchen freien Ansichten wenig einverstanden sein konnte, lässt sich leicht denken. Was den orthodoxen Protestanten, den Lutheranern wie den Reformirten in Simon's Werke Anstoss geben musste, ist bekannt genug und bedarf keiner Auseinandersetzung; die gemässigten, oft höchst günstigen Urtheile, welche über einzelne protestantische Schriftsteller ausgesprochen waren, konnten gegen Behauptungen, die von Anfang bis zu Ende allen dogmatischen Sätzen über die Vollkommenheiten der Bibel ihre Stütze raubten, von keiner Bedeutung sein. Die Katholiken, wenn ihnen auch die Göttlichkeit und Unversehrtheit des biblischen Buchstabens nicht so sehr am Herzen lag, konnten sich ebenso wenig durch einige hingeworfene Worte zu Gunsten der Tradition, durch einige tadelnde oder scheltende Aussprüche gegen die Protestanten bestechen lassen, Hypothesen über den Ursprung der Bibel, welche aller Tradition zuwider waren, strenge, wegwerfende Urtheile über die Kirchenväter, auf welche die Tradition sich stützte, als orthodox anzunehmen. Dass also Simon zahlreiche Gegner, und zwar in beiden Kirchenpartheien, finden musste, war natürlich; doch waren diese, wie immer, wo Einer mit einer neuen Meinung auftritt, von verschiedner Art: wissenschaftliche und unwissenschaftliche, solche, welche untersuchten und nach Gründen urtheilten, und solche, die ohne Prüfung verdammten, was dem Herkommen entgegen war*). Eine Sonderung derselben nach diesen zwei Klassen wäre aber unmöglich, denn die Abstufung war gross, und in welche Polemik mischt sich nicht zu dem einen Element auch mehr oder weniger von dem andern? Ebenso unthunlich

*) Vgl. Leclerc Biblioth. univ., T. X, S. 125.

Digitized by Google

wäre eine Scheidung zwischen den protestantischen und katholischen Gegnern, als ob jede der beiden Partheien eine eigenthümliche Beurtheilung gehabt hätte; auf beiden Seiten gab es äusserst verschiedne Gesichtspunkte. Da wir doch vor allem von den unmittelbaren Folgen sprechen müssen, welche das Erscheinen der kritischen Geschichte des A. T. für Simon hatte, so werden wir die chronologische Ordnung befolgen, und uns im Fortgange der Erzählung mit den Hauptgegnern bekannt machen, deren Kritiken auch wieder neue Vertheidigungsschriften hervorriefen.

Während man mit dem Drucke der kritischen Geschichte des A. T. beschäftigt war, erfuhr Simon, dass „die Herren von Portroyal" im Sinne hätten, eine französische Uebersetzung der Prolegomenen Walton's herauszugeben, was natürlich dem Abgange seines Werkes schaden musste. Um dem Streiche zuvorzukommen, setzte er an die Stelle einer kurzen Beurtheilung und Empfehlung der Prolegomenen, welche ursprünglich in seiner kritischen Geschichte stand, die ausführliche Kritik derselben hinzu, die wir jetzt darin lesen, und versprach eine eigne Uebersetzung mit kritischen Anmerkungen. Dadurch erreichte er auch seinen Zweck, das Werk der Herren von Portroyal erschien nicht*), diese wurden aber natürlich nur noch geneigter, eine scharfe Kritik gegen das seinige auszuüben. Durch Zueignung an den König konnte er das Buch unter dessen besonderm Schutze mit mehr Sicherheit in die Welt treten lassen; da Ludwig XIV. sich aber damals in Ypern befand, so schickte er das Zueignungsschreiben durch den Jesuiten Verjus dahin an den Pater La Chaise, und wartete in Bolleville in der Normandie, wo er seit zwei Jahren eine Pfründe erhalten hatte, auf den Erfolg. Das Werk war unversehrt durch die Hände der Censoren gegangen und schon gedruckt, es sollte aber erst mit der Zueignung, die man vor der Annahme des Königs nicht drucken konnte, ausgegeben werden. Indessen schickte der Verleger, um die Aufmerksamkeit des Publikums zu erregen, vorläufig einige Exemplare der Inhaltsanzeige und der Vorrede an Gelehrte und Buchhändler; schon aus diesen Stücken sah man, dass arge Paradoxen in dem Werke vorkamen, und dass der Verfasser sogar in einigen Behauptungen dem gottlosen Spinoza beistimmte. Toinard, ein mit Bossuet und mit Portroyal befreundeter Literat,

*) Réponse de P. Ambrun à l'hist. crit., S. 46. — Lettres chois., T. I, S. 275.

Digitized by Google

schickte sogleich eines dieser Exemplare dem Orientalisten Renaudot nach St. Germain, und dieser brachte es Bossuet, damals Bischof von Coudom, der als Erzieher des Dauphins am Hofe wohnte. Bossuet urtheilte sogleich, das Buch „enthalte einen Haufen Gottlosigkeiten und sei eine Schutzwehr für die Freigeisterei“ [1]), und lief, wiewohl es am Gründonnerstage war, zum Kanzler Le Tellier, um ein vorläufiges Verbot desselben zu erlangen. Der Verkauf wurde verboten, ein Exemplar aber, wahrscheinlich auf Befehl des Kanzlers selbst, dem Bischofe zu näherer Untersuchung zugestellt. Diesen schmerzte es wohl ein so gelehrtes Werk, das man mit Ruhm den Werken der Protestanten hätte entgegensetzen können, verdammen zu müssen; vieles war darin, was diesen gefährlicher war, als den Katholiken, ja die Basis der protestantischen Glaubenslehre schien dadurch zerstört, aber indem der Verfasser durch Untergrabung der Authentie der alttestamentlichen Bücher sich den Schein gab, die Häretiker zur Anerkennung der Tradition zurückführen zu wollen, stürtzte er die Hauptgrundlage und den wichtigsten Theil der Tradition selbst [2]); er schonte nichts, was in der Kirche für unantastbar galt, und erlaubte sich die absprechendsten Urtheile über die Väter und besonders über Augustin, den Grundpfeiler der Religion und Kirche. Bossuet wollte versuchen, ob nicht durch einzelne Verbesserungen und Veränderungen zu helfen wäre; er besprach sich mit einigen seiner gelehrten Freunde, und hatte mit Simon selbst, der bei der Nachricht von diesem Vorgange nach Paris zurückgekehrt war, zwei Unterredungen, die eine in St. Germain, die andre im Oratorium; aber man konnte sich nicht verständigen, und einzelne Cartons, die man vorschlug, reichten nicht hin, alles Anstössige zu entfernen. Eine Rechtfertigung (Memoire instructif), welche Simon in mehrern Abschriften an einflussreiche Personen sandte, blieb ohne Erfolg. Man zog die gelehrten Herren von Portroyal zu Rathe; ein Exemplar, das ihnen Bossuet zusandte, wurde von Arnauld und seinen Freunden einer scharfen Kritik unterworfen. Wenn sie auch die Gelehrsamkeit des Verfassers zu schätzen wussten, so konnten sie

---

[1]) Bossuet's Brief an H. v. Malezieu. Oeuvres Th. 23, S. 289. Die Werke Bossuet's werden immer nach der Ausgabe von Gauthier frères, Paris, 1828, 8. angeführt.

[2]) Bossuet, Défense de la Tradition et des Saints Perès. Prem. Partie, L. I, ch. 9.

Digitized by Google

doch bei ihrer strengern Ansicht von der Bibel die paradoxen Behauptungen eines erklärten Gegners, der so geringschätzig über ihre Hauptgewährsmänner aburtheilte, nicht mit günstigen Augen ansehn; ihre ganze Parthei stimmte für die Unterdrückung des Werkes. Ihr Geschrei und die Vorstellungen Bossuet's, der schon damals sich zum „Diktator der Glaubenslehre und des Episcopats," wie ihn Saint Simon nennt [1]), aufgeschwungen hatte, bewirkten einen Beschluss des Staatsraths vom 15. Juni 1678, durch welchen die Zerstörung des Buches mit dem Verbote des Wiederabdrucks ausgesprochen wurde. Der Polizeilieutenant erhielt den Befehl, die ganze Auflage von etwa 1500 Exemplaren zu confisciren und zu verbrennen; zwar wusste der Buchdrucker anfangs 500 Exemplare auf die Seite zu schaffen, doch da man ihm versprach, es werde eine neue veränderte Ausgabe gemacht werden, so gab er auch diese noch her. Die Entschädigung, die er wegen der Druckkosten mit Recht verlangte — denn er hatte alle Formalitäten erfüllt und ein Privilegium erhalten — bekam er nicht, weil der Bericht, den sich der Minister Colbert von Dr. Galois, einem eifrigen Freund des Augustinus, darüber abstatten liess, allzu ungünstig lautete. Der Censor, Dr. Pirot, musste bittere Vorwürfe über seine Leichtfertigkeit hören, und entschuldigte sich damit, dass Simon während des Drucks noch Zusätze gemacht habe, was wenigstens für die Kritik von Walton's Prolegomenen richtig war. Im Oratorium kam natürlich Alles gegen Simon in Aufruhr. Man schalt ihn einen Jesuitenfreund und Feind des h. Augustinus; dass er sich an den P. La Chaise gewandt hatte, um die Verurtheilung seines Buches abzuwenden, machte seine Sache nur ärger. Er wurde mit einer förmlichen Anklage bei dem Staatsrathe bedroht, und wiewohl es ihm leid that, die schöne Bibliothek zu verlassen, die ihm so vielen Genuss verschafft hatte, so hielt er doch für das Gerathenste, durch Austreten einer Ausweisung aus dem Oratorium zuvor zu kommen. Der Erzbischof von Paris, Franz von Harlay, ein Feind der Jansenisten, liess ihn zwar seiner Freundschaft versichern und ihm sagen, er möge Paris nicht verlassen; er zog sich aber dennoch nach Bolleville zurück, wo er bis 1682 blieb. Dann begab er sich wieder in seine Vaterstadt Dieppe, von wo er nur von Zeit zu Zeit Geschäfte halber nach Paris kam [2]).

[1]) Mémoires du duc de Saint-Simon, T. I, S. 316.

[2]) S. Lettres chois., T. IV, S. 52 ff. — Apologie contre Le Vassor, S. 39 ff.

Digitized by Google

Ganz wurde jedoch die Ausgabe der kritischen Geschichte des A. T. nicht vernichtet; fünf oder sechs Exemplare entgingen der Zerstörung. Zwei davon hatte der Protestant Justel im Auftrage des Verfassers vor der Veröffentlichung beim Buchdrucker genommen, und nach England an den Bischof von London Compton und an den Grafen von Clarendon geschickt, welche beide früher einmal Simon mit einem Besuche beehrt hatten [1]). Einige andre wurden in Paris von den Personen zurückbehalten, die vor der Verurtheilung zufällig in den Besitz derselben gekommen waren [2]). Ein Buchhändler in Paris wusste sich eins derselben zu verschaffen, und wollte sich mit einem holländischen Buchdrucker verständigen, um die durch das Verbot natürlich nur gesteigerte Begierde des Publikums durch eine neue censurfreie Ausgabe zu befriedigen; Simon wusste aber durch seinen Freund Frémont d'Ablamourt den Eigenthümer zu bewegen, dem Buchhändler das Exemplar aus den Händen zu nehmen [3]). Elzevir in Amsterdam, der die gleiche Absicht hatte, suchte vergebens ein Exemplar zu erhalten; er musste sich zuletzt mit einer Abschrift begnügen, welche der Kaplan der Herzogin Mazarin von einem der beiden nach England geschickten gemacht hatte; und veranstaltete davon 1679 einen äusserst fehlerhaften Abdruck [4]). Von diesem machte Noel Aubert de Versé, ein ehemaliger Katholik, der zu den

— Bossuet, Lettre à M. de Malezieu. Oeuvres T. 23, S. 289. — Biblioth. crit., T. II, S. 446 ff. 464. — Critique de la Biblioth. de Dupin, T. II, S. 448. — Lettres chois., T. III, S. 107.

[1]) Biblioth. crit., Th. III, S. 54. — Lettres chois., T. IV, S. 58.

[2]) Histoire critique du Vieux Testament, ohne Namen und Druckort (Paris, veuve Billaine, 1678). 4°. 680 SS. Der gelehrte Huet besass eines dieser Exemplare und vermachte es dem Profosshaus der Jesuiten; nach Quérard, la France littéraire, T. IX, p. 158 soll es jetzt auf der königlichen Bibliothek sein, ich habe es aber ebenso wenig dort finden können, als auf der Bibliothèque Mazarine das Exemplar, welches aus dem Oratorium dorthin gekommen sein soll. Aus der Bibliothek des Seminariums der Oratorianer (St. Magloire) kam eines in die des Staatsrathes und mit dieser 1807 nach Fontainebleau. Ein anderes wurde 1717 von dem Rath Achille de Harlay dem Collegium der Jesuiten (Claramontanum) vermacht, und dieses ist das einzige, welches seitdem in öffentlichen Versteigerungen vorgekommen ist; 1769 wurde es für 161, 1791 für 69, 1803 für 133 Franken verkauft; der jetzige Besitzer ist mir unbekannt.

[3]) Réponse aux Sentimens etc., S. 20.

[4]) Lettres chois., T. IV, S. 59. — Hist. crit. du V. T. ed. 1685. Préf.

Digitized by Google

Remonstranten übergetreten war, später aber wieder in die katholische Kirche zurückkehrte, in Amsterdam eine noch fehlerhaftere lateinische Uebersetzung [1681] [1]).

Noch ehe Elzevir durch seine Ausgabe das merkwürdige Werk dem grössern Publikum zugänglich machte, fand es in England durch die beiden dorthin gesandten Exemplare, welche von Hand zu Hand gingen, viele Leser. Ein ehemaliger Jude von Metz, Namens Weil [2]), der zuerst zum Katholicismus, dann zum Anglicanismus übergetreten, zuletzt Wiedertäufer wurde, und schon einige Commentare über biblische Bücher herausgegeben hatte, trat sogleich in einem Sendschreiben an Robert Boyle gegen das auf, was Simon von der Nothwendigkeit der Tradition gesagt hatte, und suchte seine von den mit der Bibel vorgegangenen Veränderungen und von den Abweichungen unter den protestantischen Partheien hergenommenen Gründe zu widerlegen. Simon antwortete ihm im August desselben Jahres unter dem Namen R. de l'Isle, Priester der gallicanischen Kirche, in dem geringschätzigen und gehässigen Tone, der seine ganze Polemik auszeichnet. Er hatte das Gefühl seiner Ueberlegenheit, und wusste, dass es ihm nicht Viele in

---

[1]) Historia Critica Veteris Testamenti sive Historia Textus Hebraici a Mose ad nostra usque tempora. Authore R. P. Richardo Simone Presbytero Congreg. Oratoriae. E Gallico in Latinum versa a Natali Alberto de Versé, S. Theol. et Med. Doct. Juxta exemplar impressum Parisiis, 1681. 4°. — S. Réponse aux Sentim., S. 141 ff. — Noel Aubert de Versé, in Mans geboren, studirte Medicin in Paris, ging dann nach Holland, wo er Protestant und Pfarrer in der Gegend von Amsterdam wurde; durch seine Verbindung mit dem Socinianer Christian Sand wurde er bewogen sich für den Socinianismus zu erklären, musste dafür seine Pfarrei verlassen, wurde aber Bürger von Amsterdam, und erhielt eine Anstellung an der medicinischen Schule. Er wurde Mitarbeiter an mehreren Zeitschriften, und gab einige kleine Schriften heraus, unter denen die bemerkenswertheste le Protestant pacifique (1684), in welcher er allgemeine Toleranz predigt. Jurieu, gegen dessen zelotisches Treiben er aufgetreten war, denuncirte ihn in einem besondern Faktum allen Monarchen von Europa als einen gefährlichen Menschen, einen Gotteslästerer und Wüstling. Um 1690 kehrte er nach Frankreich zurück, wurde wieder Katholik, und erhielt von dem Clerus einen Jahrgehalt, um gegen die Protestanten zu schreiben. Er endigte sein unruhiges Leben in Paris 1714.

Eine englische Uebersetzung, die in derselben Zeit erschienen sein soll (Hist. crit., 1685. Préf.), ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

[2]) S. La Martin, S. 45. Das Imprimatur seines Briefes ist schon vom 17. Mai 1678. — Lettres chois., T. I, S. 87.

rabbinischer und biblischer Gelehrsamkeit gleich thun konnten; die Unbefangenheit aber, die er im Urtheile über ältere Schriftsteller und geschichtliche Gegenstände bewiess, wusste er gegen seine Zeitgenossen und gegen die, welche seine eignen Leistungen angriffen, nicht zu bewahren, seine Eigenliebe fand sich durch jeden Widerspruch gekränkt, er verschloss sich gegen jede Anerkennung des Verdienstes seiner Gegner, und gab manchem derselben, der an Gelehrsamkeit tief unter ihm stand, Gelegenheit, sich durch Bewahrung der Ruhe und Mässigung, welche der wissenschaftlichen Polemik zukommt, weit über ihn zu stellen. So antwortete er auch in einem höchst ungeziemenden Tone auf eine andre Schrift, die kaum eine Gegenschrift zu nennen ist. Ezechiel Spanheim, damals Gesandter des Kurfürsten von Brandenburg in London, der sich durch seine numismatischen und philologischen Kenntnisse einen europäischen Ruf erworben hatte [1]), war von Simon's Buch so sehr befriedigt, dass er die Unterdrückung desselben höchlich bedauerte. Um dem Publikum wenigstens einen Begriff von dem Inhalte zu geben, liess er einen Brief an einen Freund (10. Decbr. 1678) drucken, der mit vielen sogar übertriebenen Lobsprüchen einen Auszug aus dem Werke enthielt, nebst Hinzufügung einiger allgemeinen Bedenken und einiger kritischen Bemerkungen in Form bescheidner Zweifel. Statt die gütige Absicht eines so wohlwollenden Referenten dankend anzuerkennen, hob Simon in einem Antwortschreiben (10. Septbr. 1679) unter dem Namen eines Theologen der Pariser Fakultät [2]) das ihm ertheilte Lob zwar hervor, zeigte sich aber über die gemachten Einwürfe sehr aufgebracht, und indem er selbst einen neuen Auszug aus seinem Werke gab, äusserte er, Spanheim würde besser daran gethan haben, nicht von Dingen zu sprechen, die er nicht verstehe.

Elzevir's Ausgabe wurde auf einer Synode in Holland ver-

---

[1]) Er war der älteste Sohn Friedrich Spanheim's, Professors der Theologie in Genf 1626, in Leyden 1642, starb 1649. Geboren in Genf 1629 studirte er in Leyden, und schrieb hier 1645 für das Alter der hebräischen Buchstaben gegen Cappel Thesen, die er später bereute; er wurde Erzieher bei dem Kurfürsten von der Pfalz, der ihn bald in den wichtigsten Staatsgeschäften gebrauchte; 1677 trat er in den Dienst des Kurfürsten von Brandenburg, und wurde sein Gesandter in England und Frankreich; starb in London 1710.

[2]) Amsterdam, 1680. 12. Die erwähnten Streitschriften sind der Ausgabe von 1685 beigedruckt.

Digitized by Google

dammt, und eine Adresse an die Generalstaaten in Vorschlag gebracht, um ein Verbot derselben zu bewirken; dieses letztere unterblieb jedoch, indem man bemerkte, der Verfasser sei ein Katholik, und dürfe als solcher gegen die Protestanten schreiben, was er wolle [1]). Nichts trat also der Verbreitung des Buches entgegen und es wurde viel gelesen [2]); aber in den nächsten Jahren trat kein bedeutender Gegner gegen dasselbe auf, wenn es auch in den literarischen Zeitschriften und in andern Werken gelegentlich erwähnt oder besprochen wurde. In Frankreich schlich es sich wie die andern holländischen Drucke ein, es blieb aber eine verbotene Waare. Huet, in seiner 1679 gedruckten Demonstratio evangelica, erwähnt es da, wo er Spinoza's und Peyrere's Meinung über den Pentateuch widerlegt, mit keinem Worte. Ebenso wenig findet man Simon's Namen in den 1682 erschienenen Disquisitiones biblicae des Doktors der Sorbonne und Guardians der Franziskaner Frassen, wiewohl dieser „als ein kleiner David den schrecklichen Riesen, den von der alten Schlange besessenen Kritikern Peyrere, Hobbes, Spinoza, Marsham und Andern entgegentreten will," und dabei gesteht, dass er einem Walton, Grotius, Buxtorf und andern Vieles zu verdanken habe. Nur der alte Voss, welcher damals als Kanonikus in Windsor lebte [3]) und die Autorität seiner Septuaginta gegen alle Welt vertheidigte, konnte Simon's Widerspruch nicht ruhig über sich ergehn lassen, und hängte seinem Buche über die sibyllinischen Orakel (1680) eine Antwort auf dessen Einwürfe an. Simon antwortete am Schlusse eines von ihm selbst anonym herausgegebnen lateinischen Auszugs aus seiner kritischen Geschichte (1684). Neue Erwiderung, neue Antwort, beides voll persönlicher Anzüglichkeiten. Voss behielt endlich das letzte Wort [4]).

---

[1]) Apol. contre Le Vassor, S. 44. — Lettres chois., T. III, S. 290. — Hist. crit. du V. T., 1685. Préf.

[2]) Noch drei andre Ausgaben Elzevir's und zwei der lateinischen Uebersetzung werden angeführt (bei Rosenm., Th. I, S. 132. 133); ich habe nur noch folgende gesehn: Histoire critique du V. T. Par le P. Simon, Prestre de l'Oratoire. A Amsterdam, 1681. 4°. 612 SS.

[3]) Geboren in Leyden 1618, Bibliothekar der Königin von Schweden 1649 bis 1651, ging von Holland nach England 1670, Kanonikus in Windsor 1673, starb daselbst 1689.

[4]) Isaaci Vossii de Sibyllinis aliisque quae Christi natalem praecessere ora-

Digitized by Google

Dass Simon an der Elzevir'schen Ausgabe seines Werkes einigen Antheil gehabt habe, ist nicht wahrscheinlich; er hoffte vielmehr, indem er sich zu den nöthigen Veränderungen bereitwillig erklärte, die Erlaubniss zu einem neuen Drucke in Paris zu erhalten. Um den jetzt zum Bischof von Meaux ernannten Bossuet günstig zu stimmen, widmete er ihm 1681 die zweite Ausgabe seiner „Gebräuche der Juden;" doch der Antritt des neuen Amtes und dann die wichtigen Verhandlungen über die gallicanischen Kirchenfreiheiten hinderten den Bischof vor der Hand weiter an die Sache zu denken. Simon benutzte indessen seine Zeit zu andern schriftstellerischen Arbeiten. Er hatte nach dem Tode des Oratorianers Amelote von dessen Erben eine Sammlung Briefe gekauft, welche theils von, theils an Morin geschrieben waren und meist von den Samaritanern und dem samaritanischen Pentateuche handelten; diese gab er unter dem Titel Antiquitates Ecclesiae orientalis mit einer Biographie des Morinus 1682 heraus*). Das

culis. Accedit Ejusdem Responsio ad Objectiones nuperae Criticae sacrae. Oxoniae, 1680. 8. Disquisitiones criticae de variis per diversa loca et tempora Bibliorum Editionibus, quibus accedunt Castigationes Theologi cujusdam Parisiensis ad Opusculum Isaaci Vossii de Sibyllinis oraculis et ejusdem Responsionem ad Objecta nuperae Criticae sacrae. Londini, Rich. Chiswel, 1684. 4. 279 SS.

Richardi Simonis Gallicanae Ecclesiae Theologi Opuscula critica adversus Isaacum Vossium Anglicanae Ecclesiae Canonicum. Defenditur sacer Codex Ebraicus et B. Hieronymi Tralatio. Edinburgi, typis Joannis Calderwood, 1685. 4. 86 SS. Die 1684 erschienenen Castigationes sind darin noch einmal abgedruckt, nebst den auf Vossius bezüglichen Capiteln der kritischen Geschichte.

Isaaci Vossii Variarum Observationum liber. Londini, 1685. 4. Darin S. 295 ff. noch einmal die Responsio ad Objectiones nuperae criticae sacrae, und S. 343 ff. Ad iteratas P. Simonii Objectiones Responsio.

Hieronymi Le Camus Theologi Parisiensis Judicium de nupera Isaaci Vossii ad iteratas P. Simonii Objectiones Responsione. Edinburgi, typis Joannis Calderwood, 1685. 4. 64 SS. Oben an den Seiten steht überall Hieronymi a Sancta Fide. Am Ende: Juliobonae in Caletibus die 12 Januarii 1685.

Isaaci Vossii Observationum ad Pomponium Melam Appendix. Accedit ejusdem ad tertias P. Simonii Objectiones Responsio. Subjungitur Pauli Colomesii ad Henricum Justellum Epistola. Londini, 1686. 4. Der Brief des Franzosen Colomiès, Bibliothekars des Erzbischofs von Canterbury (starb 1692) enthält nur unbedeutende Bemerkungen über einige Stellen der kritischen Geschichte.

*) Antiquitates Ecclesiae orientalis, Clarissimorum Virorum Card. Barberini, L. Allatii, Luc. Holstenii, Joh. Morini, Abr. Ecchellensis, Nic. Peyresii, Pet. a Valle, Tho. Comberi, Joh. Buxtorfii, H. Hottingeri etc. Dissertationibus Epistolicis enucleatae, nunc ex ipsis Autographis editae. Quibus praefixa est Jo.

Digitized by Google

Leben Morin's zu beschreiben, dazu trieb ihn nicht blos der Wunsch, das Publikum mit den Leistungen des verdienten Mannes näher bekannt zu machen, er fand dabei auch eine erwünschte Gelegenheit, seinem versteckten Ingrimme gegen das Oratorium Luft zu machen, und sich für den Aerger, den er eingeschluckt hatte, zu rächen. Dies musste freilich der gute Morin entgelten. Zwar ist die Biographie anziehend und gut geschrieben; Morin's Lebensumstände werden theils nach seinen Briefen und Werken, theils nach mündlichen Nachrichten ausführlich geschildert, und seine Leistungen gründlich, wiewohl besonders in der biblischen Kritik, äusserst strenge beurtheilt. Die kleinen Hiebe, die das Oratorium im Vorbeigehn erhält, mögen auch nicht ganz unverdient sein. Aber dass Morin's Charakter herabgewürdigt wird, als hätte er mit seinen Arbeiten nichts anders, als eine gute Pfründe gesucht, ist unverzeihlich; sollte Simon keinen bessern Begriff von der Liebe zur Wissenschaft gehabt haben, er, der doch gleichen wissenschaftlichen Arbeiten lebte? Warum musste gerade Morin, der es am wenigsten verdient hatte, den Text zu einer Satyre über das Oratorium hergeben? Simon fühlte auch wohl, wie vieles Gehässige in dieser Schrift war, und liess sie daher anonym, und zwar nicht in Paris, sondern in London (wenn die Angabe nicht falsch ist) drucken. Jedermann errieth leicht den wahren Verfasser; als er aber den allgemeinen Unwillen sah, verläugnete er sein Werk beharrlich bis an das Ende seines Lebens*). Die „Geschichte des Ursprungs und Wachsthums der kirchlichen Einkünfte," die er zwei

---

Morini Congr. Orat. Paris. PP. Vita. Londini, Prostant apud Geo. Wells ad insigne Solis in Coemeterio D. Pauli, 1682. 12. 487 SS. Neu abgedruckt Leipzig, 1683. 12.

*) In der Vorrede sagt er, man habe die Biographie unter Amelote's Papieren gefunden, man wisse nicht, von wem sie sei; damit man aber glauben könne, sie sei von Amelote, schreibt er am Ende: Scribebam Parisiis, a. 1676 (Amelote starb 1678). In der Critique de la Bibliothèque de Dupin, T. II, S. 323 behauptet er, sie komme von den Engländern, welche die Briefsammlung hätten drucken lassen, und hundert Seiten weiter unten S. 451: er habe die Briefe seinem Neffen zum Abschreiben gegeben, und dieser habe theils nach den Briefen, theils nach den Gesprächen seines Oheims die Biographie verfasst, um sich im Lateinschreiben zu üben! —

„Als Morin im Sterben lag, und röchelnd nur noch einige abgebrochne Worte aussprechen konnte, sagte einer von denen, die um sein Bett standen: ei wahrlich, unser Morinus redet samaritanisch, worauf alle in ein lautes Gelächter ausbrachen: et hic fuit extremus Morini vitae actus." S. 116.

Digitized by Google

Jahre später unter dem Namen eines Hieronymus a Costa, Doctors der Rechte und apostolischen Protonotars, herausgab, ist ein oberflächliches Werk, das sich nur durch allerlei Satyrisches gegen die Mönche, besonders die Benediktiner, auszeichnet[1]). Nicht viel bedeutender ist die in demselben Jahre unter dem Namen Sr. de Moni erschienene „kritische Geschichte des Glaubens und der Gebräuche der Völker des Orients," in welcher blos von den christlichen Secten und zum Schlusse von den Mohamedanern die Rede ist[2]). Er fand darin Veranlassung, wieder auf die früher von ihm studirte Polemik über die Abendmahlslehre der Griechen einzugehn, und die Meinung Thomas Smith's, Professors in Oxford, dass die Griechen keine Transsubstantiation lehrten, zu widerlegen. Smith antwortete in seinen Miscellanen 1686, worauf Simon die Frage noch einmal in einer besondern Schrift (1687) behandelte[3]).

Indessen hatte doch Bossuet seinen vorschnellen Eifer gegen die kritische Geschichte des A. T. bereut, als er sah, wie eigentlich die Protestanten allein sich dadurch beeinträchtigt fanden. Briefe aus Rom äusserten, man habe sich am päpstlichen Hofe über die Verdammung eines Buches gewundert, das einen so wich-

---

[1]) Histoire de l'Origine et du Progrès des Revenus, Ecclésiastiques, où il est traité selon l'ancien et le nouveau Droit de tout ce qui regarde les Matières Bénéficiales, de la Regale, des Investitures, des Nominations et des autres Droits attribuésaux Primes, par Jérome a Costa, Docteur en Droit et Protonotaire Apostolique. A Francfort (?) chez Fréderic Arnaud, 1684. 12. 246 SS. Die Vorrede ist vom 3. Januar 1677 datirt. — It. Rouen, 1691. 12. Ueberarbeitet und vermehrt 1706. 2 Bde. 12. Zusätze in der Biblioth. critique, T. III, S. 331 ff.

[2]) Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant, publicé par le Sr. de Moni. Francfort chez Fréd. Arnaud, 1684. 12. It. ibid. 1693. 12. 229 SS. Unter dem Titel: Histoire critique des dogmes, des controverses, des coutumes et des cérémonies des chrétiens orientaux, par R. Simon cidevant Prêtre de l'Oratoire. Trévoux, 1711. 12. Ueber die Veranlassung zu dieser Schrift s. La Créance de l'Egl. orient. etc. Supplém. S. 54. — Biblioth. crit., T. I, S. 301.

[3]) La Créance de l'Eglise orientale sur la Transsubstantiation, avec une réponse aux nouvelles objections de M. Smith. Où l'on fait voir que Cyrille Lucar, Patriarche de Constantinople, qu'il honore du titre de saint Martyr, a été un Imposteur. Paris, 1687. 8. 303 SS. Mit einem Anhang, où l'on répond aux objections des Journalistes d'Amsterdam (Leclerc in der Biblioth. univ., T. V, S. 267 ff.) 55 SS.

Digitized by Google

tigen Beitrag zur Polemik gegen die Protestanten enthalte und den Grundsätzen der katholischen Kirche vielmehr günstig als schädlich sei. Sobald daher seine Zeit es ihm erlaubte, bot er selbst Simon seine Verwendung bei dem Kanzler an, um die Erlaubniss zu einem neuen Drucke seines Werkes zu erwirken, im Fall er sich zu einigen Veränderungen verstehn wolle. In mehrern Conferenzen, an welchen auch Renaudot Theil nahm, kamen sie über die zu streichenden Stellen überein, worauf der Kanzler sich willig finden liess, und die Prüfung des Buches dem frühern Censor, dem Dr. Pirot, wieder übertrug. Um die Kirche fernerhin vor den Gefahren, womit der allzu paradoxe Geist Simon's drohte, zu bewahren, und doch seine Gelehrsamkeit für sie nützlich zu machen, beabsichtigte Bossuet, ihm irgend eine grössere Arbeit aufzutragen, an die er mittelst eines Gehaltes gebunden wäre. Renaudot schlug dazu die Herausgabe und Uebersetzung einiger polemischen Schriften der griechischen Kirche gegen die lateinische vor, und der Erzbischof von Rheims, der damals die Aufsicht über die königliche Bibliothek führte, zeigte sich auch damit einverstanden. Allein Simon liebte seine Unabhängigkeit zu sehr, um den Vorschlag anzunehmen, wiewohl er selbst schon eine ähnliche Arbeit beabsichtigt hatte. Dr. Pirot erklärte zuletzt, nachdem er Simon's Manuscript fast zwei Jahre behalten und sich einige Male mit ihm darüber besprochen hatte, man würde es sehr sonderbar finden, wenn er jetzt einem Buche seine Approbation gäbe, welches früher nach dem Berichte, den er darüber an den Kanzler abgestattet, confiscirt worden sei. Simon zog darauf sein Manuscript zurück, und wollte von keinem Censor mehr hören, wiewohl ihm Bossuet anbot, einen andern ernennen zu lassen [1]). Er zeigte sich um so weniger zu neuer Nachgiebigkeit bereit, als er sich schon während aller dieser Verzögerungen entschlossen hatte, sein Werk unverstümmelt in Holland drucken zu lassen, und mit dem Buchhändler R. Leers in Rotterdam deshalb überein gekommen war [1685] [2]).

---

[1]) La Perpetuité de la Foy, T. IV. von Renaudot, 1711. Préf. — Lettres chois., T. III, S. 260 ff.

[2]) Histoire critique du Vieux Testament par le R. P. Richard Simon, Prêtre de la Congrégation de l'Oratoire. Nouvelle édition et qui est la première imprimée sur la Copie de Paris, augmentée d'une Apologie générale et de plusieurs Remarques critiques. On a de plus ajouté à cette Edition une Table des matières et tout ce qui a été imprimé jusqu'à présent à l'occasion de cette histoire critique. A. Rotterdam chez Reinier Leers, 1685. 4.

Die Verweigerung eines Privilegiums von Seiten der Generalstaaten, die sich durch das ungünstige Urtheil der Theologen von Leyden bestimmen liessen [1]), hinderte den Druck nicht. Die erste in Paris gedruckte und confiscirte Ausgabe wurde demselben zum Grunde gelegt. Um sich aber eine Hinterthür offen zu lassen, und wo es nöthig war, jeden Antheil an der neuen Ausgabe wegläugnen zu können, nahm er, seiner durch alle diese Händel nur fester eingewurzelten Gewohnheit getreu, als Herausgeber eine fremde, und zwar diesmal eine protestantische Maske an.

In einer besondern Vorrede und in Anmerkungen, in denen er Einiges, was er seitdem als irrig gefunden hatte, berichtigte, wusste er auf täuschende Art als dritte Person und als Protestant zu sprechen, und bemühte sich die allgemeinen Einwürfe und die vorgefassten Urtheile, welche Katholiken sowohl als Protestanten von dem Lesen des Werkes abschrecken konnten, zu zerstören. Zugleich liess er eine besondre Vertheidigungsschrift in der Form einer von einem protestantischen Geistlichen Namens Peter Ambrun verfassten Widerlegung drucken [2]). In dieser sogenannten Antwort auf die kritische Geschichte des A. T. werden nur die Gründe widerlegt, welche die Gegner bewogen hatten, das Werk zu verbieten, und diesen die Billigung entgegengestellt, die es in Rom gefunden, und die verderblichen Consequenzen, welche für die Protestanten daraus gezogen werden mussten: der Verfasser habe freilich in seinen Urtheilen über die Kirchenväter das Unglück gehabt, mehr den Meinungen der römischen Curie, als denen der gallicanischen Kirche zu folgen, die in Bezug auf die Tradition mit jener nicht übereinstimme; auf der einen Seite hätten die Jansenisten gegen ihn geschrien, auf der andern die Mönche, weil sie geglaubt, als Oratorianer sei er ein Jansenist, daher das allgemeine Geschrei. Neben wenigen und unbedeutenden tadelnden Bemerkungen, die zur angenommenen Rolle gehören, ist der angebliche Protestant sehr freigebig mit Lobeserhebungen für den Verfasser des recensirten Werkes und mit bissigen Bemerkungen gegen seine Gegner. Gleich zu Anfang sagt er, „es gebe wenig Leute in der katholischen Kirche, welche Alles, was die heilige Schrift beträfe, so ergründet hätten, wie Simon, und überhaupt sei eine solche bi-

[1]) Sentimens de qq. Théol. de Hollande, S. 26.

[2]) Réponse de Pierre Ambrun, Ministre du S. Ev. à l'Histoire critique du V. T., composée par le P. Simon de l'Oratoire de Paris. A Rotterdam chez Reinier Leers, 1685. Avec Privilège. 4. 48 SS.

Digitized by Google

blische Gelehrsamkeit unter den Doctoren seiner Kirche etwas Seltenes," und weiter unten: „die triftige Weise, wie Simon den Morinus und Vossius widerlege, sei eine der besten Stellen seiner kritischen Geschichte," und: „die Geschichte der jüdischen Grammatiker sei eins der ausgesuchtesten Stücke seines Werkes," und: „was von den syrischen Uebersetzungen gesagt werde, zeuge von grosser Gelehrsamkeit" u. s. w. Dagegen wird den Portroyalisten gesagt, die Verfasser der Genferübersetzung hätten viel mehr vom Bibelübersetzen verstanden als sie; Herr Arnauld habe seine Uebersetzung mit Hülfe der Genfer und des Grotius gemacht, und nur seinen Augustin darüber gegossen, nach den Originalen habe er wenig gefragt; übrigens würden die Genfer die Bemerkungen eines so gelehrten Mannes wie Simon mit Dank annehmen, während die Herren von Portroyal, bei aller ihrer Unwissenheit in der Kritik, doch keine Belehrung anhören wollten. Den Doctoren der Sorbonne ergeht es noch schlimmer: „Wenn Simon den Calvin lobt, so handelt er darin aufrichtiger, als der Pater Maimbourg, der ihm den Titel eines Theologen streitig macht, weil er nicht den Doctorhut in der Sorbonne geholt; aber dieses ist es eben, was ihn wahrhaft zum Theologen macht, dass er seine Zeit nicht mit unnützen Fragen verloren, wie die, welche in den Hörsälen der Sorbonne abgehandelt werden, sondern die heilige Schrift und die Kirchenväter studirt hat. Die Doctoren wollen nichts von dem Grundtext oder von andern Uebersetzungen der Bibel wissen, sie sind froh, dass ihnen Hieronymus eine Uebersetzung gemacht hat, und halten sich an diese, weil sie keine andre lesen können. Wozu sie auf das Griechische und Hebräische verweisen? sie haben ja schon Mühe genug das Lateinische zu verstehn. Dass das Simon'sche Werk französisch geschrieben war, und dass sogar die Damen zum Lesen desselben aufgefordert wurden, dies war ein Hauptgrund zu seiner Unterdrückung; denn die Damen hätten dann den Doctoren mancherlei Fragen vorgelegt, auf welche diese die Antwort hätten schuldig bleiben müssen." Bossuet selbst geht nicht ganz leer aus; ihm wird vorgeworfen, während er die von Simon behaupteten spätern Zusätze in den alttestamentlichen Büchern, als der Autorität der Schrift zuwider, verwerfe, nehme er in seiner Rede über die Weltgeschichte ganz ähnliche Zusätze von Josua, Samuel und Andern im Pentateuch an, was doch der Franziskaner Frassen und Voss durchaus nicht zugeben wollten *).

*) Nähere Beweise, dass die Vorrede, die Anmerkungen und die Gegen-

Digitized by Google

Während Simon in den protestantischen Pastorenmantel gehüllt auf diese Art an seinen katholischen Feinden sein Müthchen kühlte, und in der Vorrede zur neuen Ausgabe seiner kritischen Geschichte zu verstehn gab, unter den Protestanten, denen doch dieses Geschäft billiger Weise allein zukommen könne, würde schwerlich Einer im Stande sein, eine richtige Widerlegung seines Buches zu schreiben, weil dazu nicht nur Kenntniss der Sprachen und der Kritik, sondern auch scharfer Verstand und feines Urtheil gehöre, fand er gerade unter diesen einen Gegner, der ihm, zwar nicht an Gelehrsamkeit, wohl aber an Geist und Witz überlegen war, und mit dem er nicht so leichten Kaufes davon kam, als er glaubte. Ein Jahr zuvor hatte er anonym, sich in der Vorrede für einen Belgier ausgebend, den Plan einer neuen Polyglotte, von der er schon in seiner kritischen Geschichte (S. 521) gesprochen, bekannt gemacht: er wollte nämlich die grossen und schwerfälligen Pariser und Londner Polyglotten in ein kürzeres, zum Gebrauche bequemeres Werk zusammenziehn, indem er blos den hebräischen Text — und zwar ohne die unnützen masorethischen Zugaben — die alexandrinische Uebersetzung und die Vulgata vollständig abdrucken liesse, und von den übrigen Uebersetzungen nur die verschiednen Lesarten am Rande oder unten bemerkte*). Alle Gelehrten, die sich mit Kritik beschäftigten, hatte er dabei um guten Rath gebeten und sogar die verschiednen Buchhändler angegeben, denen sie ihre Bemerkungen einzusenden hätten; es war

---

schrift des P. Ambrun von Simon selbst geschrieben sind, findet man bei Leclerc, Sentimens S. 26 ff. 62. 455. — Défense des Sentimens S. 48 ff. 413 ff. — Vgl. Lettres chois., T. I, S. 218. T. IV, S. 228 Anm. — Réponse aux Sentimens, Préf. — Novorum Bibl. Polygl. Synopsis, 1684. Praef.

*) Novorum Bibliorum Polyglottorum Synopsis (20. Aug. 1684). Ultrajecti, 1684. 8. 31 SS. — Dazu Ambrosii ad Origenem Epistola de Novis Bibliis Polyglottis (Scripta Kal. Dec. a. 1684). Ultrajecti, 1685. 8. 14 SS. Zur Verfertigung seiner neuen Polyglotte nahm er ein Exemplar der Londner, klebte weisses Papier auf die Spalten, welche weggelassen werden sollten, und schrieb darauf die verschiednen Lesarten, die er an die Stelle setzen wollte. Dieses so beschriebne Exemplar war bis zur französischen Revolution in der Bibliothek der Kathedralkirche von Rouen vorhanden. S. die Schlussanmerkung. Die Arbeit wurde niemals veröffentlicht, ob weil sich Niemand fand, der die Kosten dazu hergeben wollte, oder weil kein Drucker im Stande war, sie correct zu drucken, wie er gegen Dupin behauptet (Critique de la Bibl. de Dupin, T. II, p. 450), mögen wir nicht entscheiden.

Digitized by Google

ihm aber mehr nur darum zu thun, die gelehrte Welt auf sein Vorhaben aufmerksam zu machen, und zu hören, was man davon sagte. Johann Le Clerc von Genf, der, nachdem er sich in einer pseudonymen Schrift (Liberii a S. Amore Epistolae theologicae, Irenopolis [Saumur] 1679. 8.) als einen Anhänger arminianischer Grundsätze ausgesprochen, sich seit 1683 in Holland niedergelassen und bei den Remonstranten in Amsterdam Professor der Litteratur und des Hebräischen geworden war, hielt Simon's Bitte um guten Rath für ernstlich gemeint, und schickte an den Buchhändler Leers in Rotterdam zur Abgabe an ihn einen Brief (Nov. 1684), in welchem er auf die verbindlichste Art den Genuss erwähnte, den ihm das Lesen der kritischen Geschichte des A. T. verschafft, sein Verlangen nach dem versprochenen zweiten Theile bezeugte, und sich einige wohlgemeinte Bemerkungen in Bezug auf die neue Polyglotte erlaubte. Simon liess diesen Brief ziemlich lange ohne Antwort; als er aber erfuhr, dass der Verfasser im Sinne habe ihn drucken zu lassen, verbot er dem Rotterdamer Buchdrucker irgend etwas auf seine Polyglotte Bezügliches ohne seine besondre Erlaubniss zu drucken, und schickte an Jenen ein schnippisches Briefchen in flämischer Sprache, in welchem er ihm zu verstehn gab, er hätte sich die Mühe sparen können, von Dingen zu sprechen, die über seinen Horizont gingen [1]). Diese verächtliche Abfertigung musste er bald bereuen. Kaum war die neue Ausgabe seiner kritischen Geschichte des A. T. in Rotterdam an das Tageslicht getreten, als auch in Amsterdam eine ausführliche und scharfe Kritik derselben erschien, worin Leclerc nicht nur alle Irrthümer aufzudecken und zu widerlegen, sondern auch die Lücken auszufüllen und das Fehlerhafte durch Besseres zu ersetzen beabsichtigte [2]). Die Form hatte der Verfasser sehr geschickt gewählt, um seine eignen kühnen Meinungen mit dem wenigsten Anstoss

---

[1]) Lecler's Brief ist abgedruckt in der Défense des Sentimens, S. 421—459; die Antwort Simon's in der Réponse aux Sentimens, S. 5. Diese fängt so an: „Ich bin Ihnen sehr verbunden für den langen Brief, mit dem Sie mich beehrt haben; wenn Sie mehr Zeit dazu gehabt hätten, würde er ohne Zweifel kürzer ausgefallen sein," u. s. w.

[2]) Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire, où en remarquant des fautes de cet auteur, on donne divers Principes utiles pour l'intelligence de l'Ecriture sainte. A Amsterdam, chez Henri Desbordes, 1685. 12.

vor das Publikum zu bringen; er gab sich blos für den Berichterstatter über die Gespräche einiger Freunde aus, welche mehrmals zusammengekommen seien, um sich ihre Bemerkungen über Simon's Buch mitzutheilen: man möge also, was er sage, nicht für seine eigne Ansicht halten, er erzähle nur die Gedanken Anderer. Dass wirklich andere Personen an dieser Kritik Theil gehabt hätten, ist nicht wahrscheinlich; jedenfalls gehört nicht nur die Abfassung, sondern auch der Inhalt, seiner Hauptsache nach, Leclerc selbst an. Die Briefform — denn das Ganze wurde in zwanzig Briefe abgetheilt — erlaubte auch noch mehr Freiheit in den Aeusserungen, und es ist unläugbar, dass Leclerc darin in geistreicher Auffassung, Schärfe und Präcision der Darstellung, leichtem und fliessendem Styl sich Simon, der ihm freilich den Weg geebnet hatte, weit überlegen zeigt. Ohne je in leidenschaftliche Hitze zu gerathen, weiss er mit Anstand und einer gewissen Urbanität, oft mit Spott oder feiner Ironie, Simon's Schwächen unbarmherzig aufzudecken. Er vertheidigt gegen ihn die Grundsätze des Protestantismus, wiewohl er dessen Angriffe selbst nicht für so ernstlich gemeint ansieht: denn so wie er die Bibel behandle, als gäbe es keine Inspiration, und von dieser nur rede, um der kirchlichen Censur zu entgehn, so behaupte er die Nothwendigkeit der Tradition nur, um nicht für einen Protestanten gehalten zu werden, wiewohl er überall das Verfahren der Protestanten befolge, und schreie gegen die Unwissenheit und Starrköpfigkeit dieser, damit man nicht merke, dass er das Beste in seiner Kritik von ihnen entlehnt habe. Indem er Simon's Hypothese von den in Verwirrung gerathenen Buchrollen, woraus die Unordnung in einigen Theilen des A. T. herkommen solle, widerlegt, bemerkt er dazu: es gäbe kaum weniger unnütze Wiederholungen, weniger Verwirrung und Unordnung in der kritischen Geschichte, als in den historischen Schriften der Bibel, und doch könne man daraus nicht schliessen, dass sie auf Rollen geschrieben gewesen, die nachher in Unordnung gerathen seien, oder dass sich Zusätze von andrer Hand darin fänden. Der Hauptfehler, der an Simon's Werk hervorgehoben wird, ist der Mangel an genauern Untersuchungen über Verfasser, Zeit, Ort und Zweck der Abfassung der einzelnen Bücher des A. T. und über die Geschichte des Kanons: „Die Geschichte der Abschreiber, der Uebersetzer und Commentatoren eines Buches ist noch nicht die Geschichte dieses Buches, so wenig als das die Geschichte eines Fürsten ist, wenn man erzählt, wie dieser gewöhnlich gekleidet

Digitized by Google

gewesen, welche Maler Bildnisse von ihm verfertigt, und welche Schriftsteller über seine Handlungen geschrieben haben"*). Die Art, wie Leclerc diesem Mangel abzuhelfen sucht, ist das, was seinem Buche auch in der Folgezeit einen bleibenden Werth gesichert hat, und wenn auch seine Ansichten mehr leicht hingeworfen als tief begründet sind, so sind sie doch mehr als die Simon's von aller Rücksicht auf irgend eine Inspirationstheorie frei, und zeichnen sich durch eine damals seltene Kühnheit aus. Simon's Hypothese von den öffentlichen Schreibern und was damit zusammenhing, war leicht zu widerlegen; darum nahm aber Leclerc keineswegs die mosaische Abfassung des Pentateuchs in seiner jetzigen Gestalt an, dies erlaubten ihm die vielen Stellen nicht, welche unmöglich von Mose geschrieben sein konnten, und die, welche offenbar auf eine spätere Zeit hinwiesen. Nach seiner Meinung ist der Verfasser der Priester, welcher (2 Kön. 17, 28) nach Samarien geschickt wurde, um die neuen Einwohner in der israelitischen Religion zu unterrichten; zur Bekräftigung seiner Belehrungen compilirte er aber erst nach der Auffindung des Gesetzbuchs im achtzehnten Jahre Josia's dieses Buch aus ältern Werken, und es wurde dann auch von den Priestern Jerusalems, als der Wahrheit und dem göttlichen Gesetze gemäss, anerkannt. Das Buch Josua wurde erst nach dem Pentateuch geschrieben; das Buch der Richter ist ebenfalls erst nach Wegführung der zehn Stämme und ausserhalb Palästina's verfasst. Ebenso sind die Bücher Samuel's erst in späterer Zeit, die Bücher der Könige nach dem Exil geschrieben, die Verfasser unbekannt, Manches aus ältern Schriften wörtlich darin aufgenommen. Aus der Zerstörung Jerusalems rettete man nur einige wenige Schriften und Auszüge nebst einigen Fragmenten von Weissagungen, welche dann mit einigem Spätern zu einem Corpus vereinigt wurden. In der Chronik findet sich eine Unzahl offenbarer Irrthümer in Namen und Zahlen; der Verfasser derselben hat auch die sechs ersten Capitel des Esra unter Darius Hystaspis geschrieben; in ihrer jetzigen Gestalt sind die Bücher Esra und Nehemia erst aus der Zeit Alexander's. Esther ist ein nach Alexander verfasster Roman, welcher zuerst von Einzelnen, denen er gefiel, den historischen Schriften beigeschrieben und nach und nach für wahrhaft angenommen wurde, wie es auch mit Judith und den griechischen Zusätzen ging. Dem

*) Défense des Sentimens, S. 14.

Digitized by Google

Buch Hiob mag etwas Wahres zum Grunde liegen; der Verfasser lebte am Anfang des Exils. Die Psalmen sind eine ziemlich unordentliche Sammlung aller geistlichen Lieder, die sich nach dem Exil noch vorfanden. Die Proverbien bestehn aus drei Sammlungen von ganz verschiedenen Sammlern. Ueber das Hohelied und den Kohelet hat keine Vermuthung mehr Wahrscheinlichkeit als die andere, und über die Art wie die Weissagungen der Propheten gesammelt und erhalten worden sind, kann man nichts bestimmen, ohne selbst ein Prophet zu sein. Was von der Sammlung der Schriften des alttestamentlichen Kanons erzählt wird, ist durchaus unsicher; die Rabbinen schreiben oft die Geschichte des hebräischen Staates wie Plato die Geschichte seiner Republik hätte schreiben können, und geben ihre Empfindungen für alte Traditionen aus. Alles was sich darüber sagen lässt ist, dass der Kanon in der Zeit zwischen Artaxerxes Longimanus und Ptolemäus Philadelphus sich bildete, und zwar, wenn man nach Analogie des N. T. schliessen darf, so dass die Sammlung zuerst zum Privatgebrauche gemacht, und nachdem das göttliche Ansehen der Bücher, welche sie bildeten, anerkannt war, zum Vorlesen in den Synagogen angenommen wurde.

Neben dieser Vervollständigung der Simon'schen Kritik wird noch ein anderer Punkt ausführlicher besprochen, über welchem sich Simon in diesem Theile seines Werkes wenig ausgelassen hatte, und der auch eigentlich gar nicht hinein gehört, nämlich die Inspiration. Leclerc wollte die Gelegenheit benutzen, um seine von den orthodoxprotestantischen noch weit mehr als die der Jesuiten von Löwen abweichenden Ansichten darüber zu veröffentlichen. Allein dazu glaubte er noch grössere Vorsicht nöthig zu haben, als bei seinen Meinungen über biblische Kritik. Er rückte also blos einen Aufsatz von einem Herrn N. ein, der seinen angeblichen Freunden mitgetheilt worden sei, und spricht den Wunsch aus irgend Jemand, mit dem nöthigen Scharfsinn und Geschick ausgerüstet, möchte es unternehmen, die Sache gründlich und ruhig zu untersuchen, er seinestheils finde die Ansicht des Verfassers mit so triftigen Gründen unterstützt, dass er nicht einsehe, wie man sie widerlegen könne; man könnte freilich allerlei bösartige Consequenzen daraus ziehn und Herrn N. für einen Deisten ausgeben, er sei aber im Gegentheil ein sehr frommer Mann, und seine Grundsätze könnten am besten die Einwürfe der Deisten und Atheisten gegen die heilige Schrift umstürzen. Dieser Herr N., d. h. Leclerc

Digitized by Google

selbst, reisst nun in seinem Aufsatze mit grosser logischer Schärfe alle Stützen der orthodoxen Lehre von der Inspiration um, und will diese blos auf die eigentliche Prophetie beschränken, ohne einen Einfluss derselben weder auf die Worte, noch auf das, was die Schriftsteller ohne Offenbarung wissen konnten, anzunehmen.

Wäre Simons Character auf der Höhe seiner Kritik gewesen, so hätte er dem Werke eines ihm im Grunde so völlig gleichgesinnten Mannes Gerechtigkeit widerfahren lassen, das ausgezeichnete Talent desselben anerkannt, seine Einwendungen ruhig geprüft und sich als Freund gegen den Freund gerechtfertigt. Allein so nahm er die Widerlegung nicht auf; er bewunderte nicht die Schärfe der Waffen des Gegners, noch die Geschicklichkeit mit der er sie zu führen wusste, er fühlte nur die desto schmerzlichern Wunden, und statt ihm auf gleiche Weise entgegenzutreten, wusste er nur im blinden Zorne plump und kindisch dreinzuschlagen. Sollte er sich von dem jungen Professor in Amsterdam meistern lassen, der kaum die Anfangsgründe von dem verstand, was er mit so vieler Mühe studirt hatte? Sollte dieser ihn vor der Welt zu Schanden machen, und ihm das Gefühl der Ueberlegenheit rauben wollen, mit dem er bisher alle seine Feinde durch Verachtung hatte strafen können? Er antwortete ihm ungefähr wie früher auf seinen Brief über die Polyglotte, nur statt in verächtlichem, jetzt in gereiztem Tone. Er ging ihm Schritt für Schritt nach, widerlegte alles und wollte auch nicht das Geringste zugeben, beantwortete die feine Ironie mit Grobheit und den urbanen Spott mit Schimpfwörtern oder schlechtem Witze, und legte seine ganze Antwort darauf an zu beweisen, dass Leclerc von allem nichts verstehe, und dass sein Werk zu dem erbärmlichsten gehöre, was seit langer Zeit über kritische Materien erschienen sei*). So we-

*) Réponse au livre intitulé Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'histoire critique du V. T., par le Prieur de Bolleville. Outre les Réponses aux Théologiens de Hollande on trouvera dans cet ouvrage de nouvelles Preuves et de nouveaux Eclaircissemens pour servir de supplément à cette Histoire critique. Rotterdam, chez Reinier Leers, 1686. 4. 256 SS. Geschrieben zu Bolleville in der Normandie 15. Sept. 1685. — S. 98: „Wenn nicht glaubwürdige Leute uns versichert hätten, Herr Leclerc habe von Zeit zu Zeit Anfälle von Wahnsinn, so könnten wir uns nicht überreden, dass er der Verfasser der unverschämten Redensarten sei, mit denen er von den Bemerkungen des H. Simon über die Art, wie die prophetischen Bücher gesammelt worden sind, spricht.“ Leclerc hatte nur gesagt, Simon könne Alles, was er darüber be-

Digitized by Google

nig er aber dergleichen thun wollte, als nehme er von Leclerc irgend eine Belehrung an, so zeigte doch später seine Kritik des N. T., dass er sich manche Zurechtweisungen desselben im Stillen sehr wohl zu Nutzen zu machen wusste. So hatte ihn Leclerc z B. auf mehrere Schriftsteller wie Glassius, Hackspan und andere aufmerksam gemacht, die er mit Stillschweigen übergangen hatte; er antwortete darauf, er habe sie wohl gekannt, aber die Deutschen schrieben so dicke Bücher, dass die Transportkosten von zwei oder dreien allein ihn schon zum armen Mann machen würden, und er dann doch nie Zeit genug fände, sie zu lesen. In seinen späteren Schriften finden wir sie aber sehr wohl berücksichtigt, so wie auch die Winke über die richtige Benutzung der Socinianischen Commentatoren ihre Frucht trugen. Das Merkwürdigste war, dass Simon, der so gewohnt war unter fremden Namen und Gestalten aufzutreten, sich durch die Fiction Leclerc's täuschen liess, und durchaus dessen Mitarbeiter kennen wollte. Der Herr N. sollte Noel Aubert de Versé sein, und nicht nur den Aufsatz über die Inspiration geschrieben, sondern auch Lecler's französischen Styl verbessert haben!

Leclerc konnte diese Widerlegung nicht stillschweigend hinnehmen; er wusste aber, dass man sich an einem Zornigen nicht besser rächen kann, als wenn man desto ruhiger bleibt, je heftiger er aufbraust, und behielt daher in seiner „Vertheidigung der Meinungen der holländischen Theologen“*) denselben Ton, den er in seiner ersten Schrift angenommen hatte. In den siebzehn Briefen, welche diese Erwiederungen bilden, wird alles aufs neue besprochen und vertheidigt, mit demselben Talente und derselben Mässigung wie zuvor, doch nicht ohne Einmischung einiger Persönlichkeiten. Wegen seiner Conjecturen über die Verfasser der frühern Briefe wird Simon ausgelacht, und muss sich sagen lassen, es werfe ein schlechtes Licht auf seine Hypothesen über die alten Bücher, dass er so unglücklich in denen über die neuen sei. Die Art, wie er

---

hauptet habe, nicht wissen, ohne selbst ein Prophet zu sein. S. 184: „Es ist merkwürdig, dass H. Leclerc, der sich einen Meister in Israel und Professor der hebräischen Sprache nennt, über das, was sein Handwerk angeht, immer wie ein Schüler spricht,“ u. s. w.

*) Défense des Sentimens de quelques Théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du V. T. contre la Réponse du Prieur de Bolleville. Amsterdam, 1686. 12. 459 SS.

Digitized by Google

sich wegen seiner harten Urtheile über die Kirchenväter gerechtfertigt hatte, giebt Veranlassung zu guten Bemerkungen gegen die ihnen fälschlich beigelegte Autorität, und Herr N. rechtfertigt ausführlich seine Ansicht von Inspiration. Simon hatte seinem Gegner vorgeworfen, er habe die Kirchenväter gar nicht gelesen; dass Simon sie gelesen, antwortete dieser, daran zweifle Niemand, und der beste Beweis, dass er sie mit Frucht gelesen, sei, dass er ebenso gut zu schimpfen wisse, wie Hieronymus und einige andere, die doch in dieser Kunst Meister gewesen seien.

Simon wollte das letzte Wort haben; in einer neuen Schrift [1]) kaute er alles noch einmal in demselben Tone wie früher durch, ohne eigentlich so wenig als das erstemal etwas Neues oder Bedeutendes vorzubringen; er wollte eben nur „nach dem Rathe Salomos: Antworte dem Narren nach seiner Narrheit, damit er sich nicht weise dünke (Prov. 26, 45.)“, Herrn Leclerc noch einmal beweisen, er sei ein unwissender Schwätzer, welcher Galimathias schreibe und ins Blaue hineinräsonniere [2]). Leclerc antwortete nicht mehr, wie er es schon bei seinem zweiten Auftreten angekündigt hatte, doch recensirte er in der Folge noch mit grosser Schärfe die einzelnen Theile der kritischen Geschichte des N. T. in der 1686 von ihm herausgegebenen Literatur-Zeitung [3]). Von dieser Zeit an wurden aber von den Feinden einer freiern Kritik die kritische Geschichte des A. T. und die Meinungen der holländischen Gottesgelehrten mit einem und demselben Anathema belegt.

Die Gegner beider mehrten sich, und da Simon nicht gern einen Einwurf unbeantwortet liess, auch seine Streitschriften. Auf

---

[1]) De l'Inspiration des Livres sacrés, avec une Réponse au Livre intitulé Défense des Sentimens de quelques Théol. de H. sur l'H. cr. du V. T. par le Prieur de Bolleville. Rotterdam chez R. Leers, 1687. 4. 221 SS.

[2]) Er liess darin auch eine Antwort gegen Jurieu abdrucken, die er einige Zeit vorher (20. April 1686) an diesen geschickt hatte. Er hatte sich nämlich früher über dessen Erklärung der Apokalypse lustig gemacht, und zum Spass den Beweis geführt, dass Jurieu selbst das Thier der Apokalypse sei (Réponse aux Sentimens, S. 220). Dieser blieb ihm die Antwort nicht schuldig; Simon wollte ihm aber auch nicht das letzte Wort lassen, und zeigte, dass er in Anzüglichkeiten und schlechten Spässen mit dem bekannten Style seines Gegners wohl wetteifern könne.

[3]) Biblioth. univ., T. XII, p. 404 ss. T. XVI, p. 49 ss. T. XXIII, p. 457 ss.

Digitized by Google

blosse Schmähschriften, in welchen ohne Sachkenntniss bloss das Althergebrachte ad majorem Dei gloriam vertheidigt wurde, wie die des Mainzer Canonicus Matthias Honcamp[1]), antwortete er freilich nicht. Dagegen glaubte er eine neue weitläuftigere Erwiederung auf Spanheim's frühere Recension seines Werkes, die nun wieder abgedruckt worden war, schreiben zu müssen (1686); aber Leers wollte sie nicht drucken, weil er von dessen Bruder, dem Professor Spanheim in Leyden, Unannehmlichkeiten fürchtete[2]). Der Oratorianer Le Vassor, der in seinem Werke über die wahre Religion[3]) Simon's Meinungen über die alttestamentlichen Bücher zugleich mit denen der holländischen Theologen zu widerlegen suchte, machte ihm bittere Vorwürfe über die Undankbarkeit, die er in seinem Leben des P. Morinus gegen das Oratorium beweise, dem er doch so viel zu verdanken habe. Dies gab ihm Gelegenheit in einer nach seiner Art durch Persönlichkeiten gewürzten anonymen Erwiederung, alles auszuschütten, was er gegen das Oratorium auf dem Herzen hatte, und uns damit einen wichtigen Theil seines Lebens, wenn auch nicht unparteiisch, zu erzählen[4]).

Der junge Doctor der Sorbonne, Louis Ellies Dupin, hatte damals die Herausgabe seiner Bibliothek der kirchlichen Schriftsteller angefangen (1686) und in den Anmerkungen zu seinen Prolegomenen, in denen er die hauptsächlichsten Fragen der biblischen Einleitung kurz behandelte; Simon's Ansichten über den Pentateuch widerlegt. Simon rechtfertigte sich in einem Sendschrei-

---

[1]) Ad M. D. G. Examen supra librum quendam R. P. Simonis Oratorii ordinis, cujus hic in fronte titulus est: La Critique du V. T. etc. hoc est, Judicium Criticum super V. T. etc. Item de Libro Theologorum quorundam Hollandiae cujus haec inscriptio: Sentimens de quelques Théol. de Hollande etc. Est autem Tractatus hic Apologia Sacrae Scripturae et Sanctorum Patrum, in lucem data a Matthia Honcamp, Can. Cap. ad Gradus B. M. Virg. Moguntiae ejusdemque Colleg. Eccles. ad Gradus Praedicatore Ordinario. Moguntiae. 8. 236 SS. — S. Leclerc, Biblioth. univ., T. X, S. 125 ff.

[2]) Man findet sie in den Lettres chois., T. II, S. 279 ff.

[3]) De la Véritable Religion. Paris, 1688. 4.

[4]) Apologie pour l'auteur de l'histoire critique du V. T. contre les faussetés d'un Libelle publié par Michel le Vassor, Prêtre de l'Oratoire. Rotterdam chez R. Leers, 1689. 16°. 141 SS. Levassor verliess selbst das Oratorium 1690, ging 1695 nach Holland, wo er mit den Häuptern der Protestanten in Verbindung trat, und wurde 1697 in England Protestant; starb in London 1718.

Digitized by Google

ben, das er mit der zweiten Antwort an Leclerc drucken liess, worin er zugleich gegen die Einwürfe, die ihm auch von andern Seiten gemacht worden waren, die Verträglichkeit seiner Hypothese von den öffentlichen Schreibern mit der Inspiration zu beweisen suchte [1]); kurz darauf liess er auch noch eine besondere Schrift gegen Dupin unter dem Namen Johann Reuchlin erscheinen [2]). Von Dupin wurde er aus rein wissenschaftlichem Gesichtspuncte bekämpft, denn beide standen in mancher Hinsicht auf der gleichen Stufe; doch neigte sich Dupin zum Jansenismus, und fand bei der grössern Milde und Nachgiebigkeit seines Characters an allzu schroffen Meinungen keinen Gefallen, wiewohl er selbst wegen der Freimüthigkeit seiner Urtheile Verfolgung leiden musste. Simon erlaubte sich zwar nach seiner Gewohnheit öfters verächtliche Aeusserungen gegen ihn [3]); als aber später die Prolegomenen über die Bibel in einer erweiterten Ausgabe erschienen, in der sich das unverkennbare Talent des Verfassers beurkundete, sah er, dass es mit einer leichten Widerlegung nicht gethan sei, und schrieb eine ausführliche Kritik in 4 Bänden, worin er nicht nur seine eignen Meinungen über die Bibel vertheidigte, sondern auch schätzbare Berichtigungen zu der „kirchlichen Bibliothek" lieferte. Das Werk wurde erst lange nach seinem Tode durch den Jesuiten Souciet herausgegeben [4]).

---

[1]) De l'Inspiration des Livres sacrés, avec une Réponse etc. S. oben. Lettre à M. l'abbé P., D. et P. en Th., touchant l'inspiration des livres sacrés, par R. S. P. D. B. (Richard Simon, Prieur de Bolleville) 15. Nov. 1686. S. 1—50.

[2]) Dissertation critique sur la nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques, où l'on établit en même tems la vérité de quelques principes que l'on a avancés dans l'Histoire critique du V. T. Par Jean Reuchlin. Francfort, 1688. 12. 125 SS.

[3]) Vgl. Lettres chois., T. I, S. 338 ff.

[4]) Critique de la Bibliothèque des Auteurs Ecclésiastiques et des Prolégomènes de la Bible, publiez par M. Elies Du Pin, avec des Eclaircissemens et des Supplémens aux endroits où on les a jugés nécessaires. Par feu M. Richard Simon. Avec des Remarques. Paris, 1730. 8. 4 Bde. zus. 2887 SS. Die zwei ersten Bände enthalten Nachträge und Berichtigungen zu der Bibliothek der Kirchenschriftsteller, die zwei andern eine ausführliche Kritik der Prolegomenen. In den Anmerkungen am Ende eines jeden Bandes wird Simon von dem anonymen Herausgeber (Souciet) berichtigt und zum Theil bekämpft. Man wirft diesem vor (Biblioth. raisonnée des Ouvr. des Savans de l'Europe, Avril, Mai et Juin 1730, p. 475), er habe Simon's Manuscript an einigen Orten verstümmelt.

Als Simon sah, dass er wegen seiner holländischen Ausgabe der kritischen Geschichte des A. T. nicht weiter beunruhigt wurde und an dem Buchdrucker Leers in Rotterdam einen geeigneten und bereitwilligen Verleger gefunden hatte, so entschloss er sich die kritische Geschichte des N. T. auszuarbeiten und somit sein Werk zu vervollständigen. Wohl hätte er diese lieber in Paris erscheinen lassen, denn der Verbreitung der holländischen Ausgaben standen doch manche Schwierigkeiten entgegen, allein jene Confiscation war bei ihm noch in zu frischem Andenken, und er konnte kaum hoffen günstige oder gefällige Censoren zu finden; da er weniger als je zur Nachgiebigkeit geneigt war, so musste er wohl die holländische Pressfreiheit in Anspruch nehmen. So erschienen denn bald nach einander in Rotterdam die kritische Geschichte des Textes (1689), der Uebersetzungen (1690), der Commentatoren (1693) des N. T. [1]), und zwar, etwas höchst Seltenes, unter seinem eignen Namen.

In der Geschichte der Uebersetzungen rächt er sich an den Portroyalisten, indem er fünf ganze Capitel einer äusserst scharfen Kritik ihrer Uebersetzung des N. T., der sogenannten Uebersetzung von Mons, widmet. Damals war eben der gelehrte Professor Martin Steyaert in Löwen von dem Erzbischof von Cambray mit einer Untersuchung über das Leben und die Lehre der des Jansenismus angeklagten Oratorianer in Mons beauftragt worden; dieser stützte sich in seinem Berichte auf Simons Kritik, um ein höchst ungünstiges Urtheil über die bei ihnen gedruckte Uebersetzung zu fällen. Arnauld, welcher sich und seine Anhänger in mehrern Bedenken rechtfertigte, nahm davon Veranlassung im sechsten und siebenten Theile derselben, Simons, des Jesuitenfreundes, Befähigung zum unparteiischen Kritiker in Abrede zu

---

[1]) Histoire Critique du Texte du N. T., où l'on établit la Vérité des Actes sur lesquels la Religion chrétienne est fondée. Par Richard Simon, Prêtre. A Rotterdam chez Reinier Leers, 1689. 4. 430 SS.

Histoire Critique des Versions du N. T., où l'on fait connoitre quel a été l'usage de la lecture des livres sacrés dans les principales Eglises du monde. Par Richard Simon, Prêtre. Rotterdam chez Reinier Leers, 1690. 4. 539 SS.

Histoire Critique des principaux Commentateurs du N. T. depuis le commencement du Christianisme jusques à notre tems, avec une Dissertation Critique sur les principaux Actes Manuscrits qui ont été citez dans les trois Parties de cet Ouvrage. Par Richard Simon, Prêtre. Rotterdam chez Reinier Leers, 1693. 4. 926 SS.

Digitized by Google

stellen, und nicht nur seine Einwürfe gegen die jansenistische Uebersetzung, sondern auch seine Meinung von der Inspiration, von der Unächtheit der Stelle 1. Joh. 5, 7. und anderes zu widerlegen. Dazu fügte er noch eine besondere Abhandlung über die griechischen Handschriften, nach denen die alte lateinische Uebersetzung gemacht worden sei, und besonders über den Beza'schen Codex, wobei er die Meinung aufstellte, der griechische wie der lateinische Text sei in dieser, im sechsten Jahrhundert von einem Lateiner geschriebenen Handschrift, zur Ausgleichung verschiedener Schwierigkeiten oder aus andern unbekannten Ursachen verfälscht worden [1]). Diese Abhandlung beantwortete Simon am Schlusse seiner Geschichte der Commentatoren; gegen die übrigen Beschuldigungen glaubte er sich in einem besondern Werke weitläufiger rechtfertigen zu müssen.

Während er auf den Druck desselben bedacht war, wurde Dieppe im Juli 1694 von den Engländern beschossen und verbrannt; er verlor bei dem Brande ausser seinem Hausgeräthe und Gelde auch viele Bücher und Handschriften [2]); das Haus seines Bruders, bei dem er wahrscheinlich wohnte, wurde zerstört, seine Verwandten und Freunde zerstreuten sich. Dies bewog ihn seinen Aufenthalt wieder in Paris zu nehmen. Dadurch kam er in nähere Berührung mit dem Erzbischof von Paris, der ihm als Feind der Portroyalisten immer günstig gewesen war, aber doch seine Heterodoxien nicht offen hatte in Schutz nehmen wollen. Bei mehrern Zusammenkünften äusserte er diesem den Wunsch, den er noch nicht aufgegeben hatte, seine kritischen Geschichten in Paris herausgeben zu können. Der Erzbischof zeigte sich bereit ihm die Hand dazu zu bieten und liess zwei Doctoren der Sorbonne, denen er noch den Grossprior des Dominikanerklosters, Goudin, beige-

---

[1]) Difficultez proposées à M. Steyaert etc. Sixième Partie. Cologne, 1691. 12. Septième Partie. Col., 1691. 12. — Dissertation critique touchant les Exemplaires grecs sur lesquels M. Simon prétend que l'ancienne Vulgate a été faite, et du jugement que l'on doit faire du fameux Msc. de Bèze. Col., 1691. 12. — In Arnauld's Werken, Paris, 1777. 4. T. IX. — S. Leclerc Biblioth. univ., T. XXII, S. 218 ff.

[2]) Auf der ersten Seite einer seiner Handschriften, die bis zur Revolution in Rouen aufbewahrt wurden, las man folgende Notiz von seiner Hand, Saas, l. l., S. 45: „Ich habe bei dem Brande von Dieppe, ausser meinen gedruckten Büchern und einem Kistchen voll Manuscripten und meinen Möbeln, 63 Louis-d'or und 43 Thaler verloren; geschrieben in Dieppe den 15. August 1694.“

sellte, mit der Untersuchung der „Neuen Bemerkungen über den Text und die Uebersetzungen des N. T.“ beauftragen. Die Censoren gehörten nicht zur Jansenistischen Partei, billigten also die darin enthaltenen Angriffe gegen Arnauld und seine Uebersetzung; Simon von seiner Seite zeigte sich so nachgiebig als möglich, um zur endlichen Erfüllung seines längst gehegten Wunsches zu gelangen, läugnete in seiner Vorrede allen Antheil an der Rotterdamer Ausgabe der kritischen Geschichte des A. T. ab, und entschuldigte sich und seine Orthodoxie wegen der Heftigkeit, die er gegen Augustin in der Geschichte der Commentatoren gezeigt hatte. Das Buch erschien in Paris 1695; es enthält einige Zusätze zu der kritischen Geschichte des N. T.; den grössten Theil des Inhaltes bildet aber eine weitläufige Vertheidigung gegen den schon ein Jahr zuvor gestorbenen Arnauld [1]). Der Wiederabdruck der kritischen Geschichte kam aber nicht zu Stande, nicht nur weil der Rotterdamer Verleger vor allem Entschädigung verlangte, sondern weil der Erzbischof am 6. August 1695 starb [2]). Sein Nachfolger, der nachherige Cardinal von Noailles, bezeigte sich zwar sehr höflich gegen Simon und liess ihn sogar einmal zu sich bitten, aber er stand ganz unter der Leitung Bossuet's, und dieser war so wenig mit den neuen Werken Simons zufrieden, dass er sich eben mit der Abfassung einer eignen Schrift gegen die Geschichte der neutestamentlichen Commentatoren beschäftigte. Ehe wir die neuen Streitigkeiten Simon's mit Bossuet, welche noch

---

[1]) Nouvelles Observations sur le Texte et les Versions du N. T., par R. S. P. Paris, chez Jean Boudot, 1695. Av. Privilège du Roi et Approbation. 4°. 599 SS. Der Druck wurde vollendet den 30. Juli 1695 (Anton Arnauld starb am 8. August 1694). Die Kritik der Uebersetzung von Mons nimmt allein 14 Capitel ein (S. 188—419); ausserdem enthält das Buch eine neue Vertheidigung der Inspirationslehre der Jesuiten von Löwen, Erwiderungen auf die Recensionen Leclerc's, einige Zusätze über apokryphische Evangelien und Akten, und einiges Andere. Weggelassen wurden drei erst später gedruckte Stücke, Lettres chois., T. I, S. 351 ff. T. III, S. 244 ff. Biblioth. crit., T. I, S. 290 ff. Zu den Streitschriften gegen Arnauld gehört auch: Avis importans à M. Arnauld sur le Projet d'une nouvelle Bibliothèque d'Auteurs jansénistes. 1691. 12. 36 SS., welches unter dem Namen eines Herrn von Sainte-Foy herauskam. S. Leclerc Biblioth. univ., T. XXII, S. 250 ff.

[2]) S. über die Verhandlungen mit dem Erzbischof die Vorrede zu obigem Werke. Biblioth. crit., T. II, S. 464. — Lettres chois., T. II, S. 388. T. III, S. 260. T. IV, S. 288. 241.

Digitized by Google

die letzte Lebenszeit des berühmten Bischofs lebhaft in Anspruch nahmen, erzählen, müssen wir zuvor noch einiges andere erwähnen, was damit nicht zusammenhängt.

Wie wenig Glück Simon's Kritik damals in dem protestantischen Deutschland machen konnte, ist schon oft genug auseinandergesetzt worden. Wegen seiner Ansichten über das A. T. wurde über ihn und Spinoza dasselbe Verdammungsurtheil ausgesprochen, und im Allgemeinen stimmte man in den heftigen Ton ein, welchen der dänische Professor Bircherod gleich dem früher erwähnten Mainzer Canonicus Honcamp gegen ihn gebrauchte [1]). Doch würde man sich irren, wenn man glaubte seine Werke seien überall wie ein gefährliches Gift ungelesen verworfen worden; sie fanden auch billigere Beurtheiler, welche die darin entwickelte seltene und ausgezeichnete Gelehrsamkeit zu schätzen wussten, sich aber strenge vor allem verwahrten, was der orthodoxen Dogmatik zu nahe trat. Zu diesen gehörte der Pforzheimer Johann Heinrich May, Professor der Theologie und der orientalischen Sprachen in Giessen, ein in dem A. T. und der rabbinischen Literatur wohlbewanderter Mann. Er beneidete den Franzosen, wiewohl er ihn audax, mordax atque dicax nannte, um die freie Zeit und die reichen Hülfsmittel, die ihm zu so umfassenden Forschungen zu Gebote standen, während die deutschen Professoren so vielerlei lernen und docíren müssten und bei orientalischen Studien so wenig Unterstützung fänden. Nachdem er zuerst in mehrern Abhandlungen einige Punkte der alttestamentlichen Textgeschichte gegen ihn und Leclerc besonders besprochen hatte, unterwarf er die kritische Geschichte des neutestamentlichen Textes einer ausführlichen Kritik, oder suchte sie vielmehr der protestantischen Orthodoxie anzupassen, indem er ihr in langen Excerpten mit gewohnter Schwerfälligkeit Schritt vor Schritt nachging, erklärte, berichtigte, erweiterte, widerlegte, und so gleichsam eine Uebersetzung derselben in usum Lutheranorum lieferte [2]).

---

[1]) Jani Bircherodii S. Theol. Doctoris et Prof. in Acad. Hafniensi Lumen Historiae sacrae Veteris et N. T. per Tabulas chronologicas aeri incisas repraesentatum ac ad aliarum antiquissimarum gentium historiam accommodatum et in compendium digestum, etc. Additur Tabularum explicatio, in qua fundamenta chronologica Codicis hebraei breviter exponuntur, et praecipue contra hodiernos criticos Richardum Simonem et Isaacum Vossium vindicantur. Hafniae, 1687. f°. 68 SS.

[2]) Jo. Henrici Maji S. Theol. D. ejusdemque ut et Linguar. Orient. Profess.

Digitized by Google

Die damalige deutsche Wissenschaft konnte sich nur abwehrend gegen Simon's Forschungen verhalten, und nachdem Carpzov später (1721) in seiner Einleitung in das A. T. ihn ex officio widerlegt und das hergebrachte System mit möglichster Gelehrsamkeit festgestellt hatte, kannte man ihn kaum mehr anders als aus dieser Widerlegung. Erst nachdem Semler eine neue Bahn gebrochen und ihn selbst durch Herausgabe einer Uebersetzung seiner Geschichte des N. T. (1777) zum Mitstreiter genommen hatte, fing sein Name an in einer bisher ungekannten Glorie zu strahlen.

Joh. Heinrich May hatte sich vergeblich zum Voraus gegen eine scharfe Erwiederung von Seiten Simon's geharnischt; dieser würdigte ihn ebenso wenig einer Antwort, als den jungen Prediger Anton Coulan, der über die kritische Geschichte des N. T. ein Seitenstück zu Leclerc's Beurtheilung der Geschichte des A. liefern wollte, aber nichts als das Gewöhnlichste mit gewöhnlichsten Argumenten, doch mit Mässigung und in fliessendem Stile

---

Ordin. atque Ecclesiast. Giess. Dissertationes Sacrae, in quibus Selectiora V. T. Oracula secundum Seriem Locorum Theologicorum ita explicantur, ut non tantum Usus Philologiae in Theologia amplissimus dilucide ostendatur, sed etiam Novi praesertim autores, Sandius, Huetius, P. Richardus Simon, Theologi Batavi in scriptis Simoni oppositis, allique ex instituto examinentur ac refutentur. Adjecti sunt Indices necessarii. Francofurti et Wetzlariae, 1690. 8. 565 S.

Selectiores Dissertationes IV. de Scriptura sacra, quarum Ima agitur de Librorum Sacr. Inspiratione, II. de eorundem in Arcam Repositione, III. de Canonis Consignatione, IV. de Germanica Lutheri Translatione. Novo Historiae Criticae V. T. Autori P. Richardo Simoni ejusque adversarijs, Theologis Batavis, imprimis oppositae. Autore Jo. Henrico Majo, D. et Prof. etc. Francofurti et Wetzlariae, 1690. 8. 129 S.

Examen historiae criticae textus N. T. a P. Richardo Simonio Congregat. Orat. in Gallia Presbytero paucis abhinc annis vulgatae, publice institutum in Academia Ludoviciana quae Giessae Hassorum est, a Jo. Henr. Majo Phocensi, D. et Prof. Theologo atque Philologo. Accesserunt Appendices et Necessarii Indices. (Giessen) Typis et Sumptibus Christ. Herm. Kargeri, Acad. Typogr. 1694. 4. 496 S. Repetitum Examen Historiae Criticae Textus N. T. a P. R. Simonio Congreg. Orat. Presbyt. in Gallia vulgatae, publice institutum antehac in Acad. Ludoviciana nunequc auctum Introductione ad studium philolog. crit. et exeget. atque Examine Artis Criticae Joh. Clerici et Novi Specimins Biblicarum Emendationum et Interpretationum Marci Meibomii, a Jo. Henr. Majo, Dr. etc. Francof. Lipsiae et Jenae, 1699. 4.

Digitized by Google

vorbrachte.*) Er stritt sich lieber mit den Benedictinern herum, gegen die er einen alten Groll auf dem Herzen hatte. Ob ihr Einverständniss mit dem Oratorium und Portroyal der einzige Grund seines Hasses gegen sie war, oder ob noch andere Ursachen dabei zum Grunde lagen, wissen wir nicht; es geschieht ja oft genug, dass gerade die, welche sich am nächsten stehn, wegen geringfügiger Ursachen sich am heftigsten befeinden. Der erste Band der Werke des Hieronymus, welchen Martianay 1693 herausgab, bot freilich der Kritik manche Blössen dar, und der Herausgeber sah sich sogar genöthigt, gewisse Scholien, die er als hieronymianisch hatte abdrucken lassen, in seinen Prolegomenen für ein Werk des Mittelalters zu erklären. Hätte Simon sich begnügt die Fehler aufzudecken, welche der in der Kritik nicht sattelfeste Martianay sich hatte zu Schulden kommen lassen, so hätte er damit der Wissenschaft einen Dienst geleistet; allein er nahm davon Anlass die gehässigsten Anklagen gegen die Benedictiner überhaupt vorzubringen, sie der absichtlichen Verfälschung ihrer Documente zu beschuldigen, zu behaupten, sie hätten mehr ihr eigenes Interesse als das des Publikums bei ihren Ausgaben im Auge, und dabei befliss er sich so wenig eines anständigen Tones, dass er den Martianay einen mit Pergament beladenen Esel nannte. Dom Martianay bemerkte ihm in seiner Erwiederung, statt der Donnerkeile, mit denen er seit sechs Jahren drohe seinen Hieronymus niederzuschmettern, habe er ihm nur Koth ins Gesicht geworfen; dafür nannte er die kritische Geschichte ein Gewebe von Erfindungen, faden Possen, lächerlichen Beschuldigungen und groben Betrügereien. Simon liess darauf seine Recension vermehrt und mit allerlei Anecdötchen und Verschen gewürzt noch einmal abdrucken, und fügte eine eben so bittre Kritik des zweiten Bandes der hiernoymianischen Werke hinzu, worin er Martianays Unwissenheit mit den grellsten Farben schilderte. Auch die Ausgabe der Werke des Augustinus griff er in der Folge noch an, und

*) Examen de l'histoire critique du N. T. Divisé en deux Parties. Dans la I. on traite la question de l'autorité de l'Ecriture et de la Tradition. Dans la II. on traite diverses questions de Critique. Par Antoine Coulan, Pasteur dans une des Eglises françoises de Londres. Amsterdam, 1696. 12. Ant. Coulan geb. in Alais im Languedoc 1667, † in London 23. Sept. 1694. Das Buch, welches in 16 Briefe abgetheilt ist, wurde nach seinem Tode herausgegeben.

Google

liess keine Gelegenheit unbenutzt, wo er die Benedictiner und ihre Arbeiten anschwärzen konnte.*)

Schon in der Geschichte des A. T. hatte Simon den Augustinus sehr streng beurtheilt. Als ihm Leclec zu bedenken gab, wie es denn mit der Festigkeit der Tradition stehe, wenn die Lehren Augustins, des grossen Lichtes der Kirche, mit denen der ältern Väter nicht übereinstimmten, suchte er durch Unterscheidung der allgemeinen, immer gleichbleibenden Glaubenslehre und der nicht verbindlichen besondern Meinungen einzelner Väter die Tradition zu retten. Es ging ihm aber hier wie in manchen andern Stücken: dass Augustin ein Neuerer gewesen sei, war seine Ueberzeugung: was er zur Rettung der Tradition sagte, war nur ein Nothbehelf, zu dem er den Protestanten gegenüber seine Zuflucht nahm, den er aber gegen die Jansenisten so ziemlich bei Seite setzte. In dem Leben des Morinus sagte er mit klaren Worten: „Augustin sei von dem zu seiner Zeit anerkannten Glauben und von der

*) Critique du Livre publié par les Moines Bénédictins de la Congregation de S. Maur, sous le titre de Bibliothèque divine de S. Jerome. Cologne chez Pierre Marteau, 1699. 12. Der angebliche Verleger gibt vor, er habe diese Kritik von Simon's kürzlich verstorbenem Neffen erhalten, welcher sie ohne Mitwissen seines Oheims abgeschrieben. Dasselbe wird auch bei der folgenden Schrift dem geneigten Leser weiss gemacht: Lettres critiques où l'on voit les Sentimens de Monsieur Simon sur plusieurs ouvrages nouveaux, publiés par un gentilhomme allemand. Sur l'Imprimé à Basle pour Christian Wackermann à l'Enseigne d'Erasme. 1699. 12. 346 SS. Zu diesen Briefen, nämlich drei über den ersten Band und acht über den zweiten der Martianay'schen Ausgabe, ist obige Kritik als erster Brief wieder aufgenommen. Unter andern Anzüglichkeiten wird darin erzählt, der Abbé Martinet habe einmal bei einem Krug Wein dem D. Barré, dem Haupturkundenverfälcher von St. Germain des Prés, folgendes Liedchen vorgesungen:

Entre nous les Bénédictins
Sont de véritables bélitres,
Au lieu de lire les matins
De S. Paul les doctes Epitres,
Ils raclent leurs vieux parchemins
Pour forger à leur gré des titres.

S. auch Lettres ch. T. I. S. 287 ff. T. IV. S. 44. Biblioth. crit. T. III. S. 101 ff.

Continuation du I. Traité des Ecritures, où l'on répond aux difficultes, qu' on a faites contre ce même Traité, et où l'on défend la Bible de S. Jérome contre la critique de M. S. cidevant Prêtre de l'Oratoire, par D. Jean Martianay Rel. Bened. de la Congr. de S. Maur. Paris, 1699. 12.

Digitized by Google

Lehre der ältern Kirchenväter abgewichen," und in der Geschichte der neutestamentlichen Commentatoren hob er die durchgängige Uebereinstimmung aller frühern Kirchenschriftsteller in den Lehren vom freien Willen, von der Gnade und Prädestination, dagegen die völlige Verschiedenheit der Lehre Augustin's hervor: dieser habe ein neues System erfunden, und habe Erklärungen aufgebracht, von denen man vor ihm nichts gewusst habe; eine semipelagianische Ketzerei habe es entweder niemals gegeben, oder die ganze Kirche vor Augustin sei semipelagianisch gewesen.[1])

So sehr sich auch Simon gegen die übeln Folgerungen, die man aus diesen Aussprüchen ziehen konnte, zu verwahren suchte, so gefährlich mussten sie doch Bossuet erscheinen, ihm der in der Einheit der Tradition die festeste Grundlage der katholischen Kirche und den Beweis ihrer Wahrheit den „Variationen" der Häretiker gegenüber sah. Als die Geschichte der neutestamentlichen Commentatoren erschien, war er so eben im Namen der Kirche gegen die verwegenen und unorthodoxen Urtheile, welche sich Dupin in seiner Bibliothek über die Kirchenväter erlaubte, eingeschritten, und hatte durch seine Vorstellungen eine öffentliche Verdammung dieses Werkes durch den Erzbischof und ein Verbot desselben durch das Parlament erwirkt (1693); nur durch Nachgiebigkeit und fügsame Erklärungen erhielt Dupin die Erlaubniss wieder, sein Werk unter anderm Titel fortzusetzen.[2]) Gegen Simon konnten diesmal keine materiellen Mittel angewendet werden; der Erzbischof war ihm zu günstig um ihn zu censuriren, und über das in Holland gedruckte Buch hatten Parlament und Staatsrath keine Gewalt; Bossuet konnte also nur mit seiner beredten Feder die Welt vor den verderblichen Grundsätzen desselben wahren. „Nicht länger — ruft er in der Vorrede seiner „„„Vertheidigung der Tradition und der heiligen Väter"" aus — darf man den neuen Kritikern die Lehre der Väter und die Tradition der Kirche überlassen. Wenn blos die Häretiker gegen eine so heilige Auctorität aufstünden, so wäre die Verführung weniger zu fürchten, da man ihren Irrthum kennt: aber wenn Katholiken und Prie-

---

[1]) Réponse aux Sent. S. 205 ff. Rép. à la Défense des Sentim. S. 198. Antiq. Eccl. or. S. 61. Hist. des Commentateurs du N. T. Préf. S. 134. 147 ff. u. s. w. S. auch Avis importans à M. Arnauld passim.

[2]) Die Censur des Erzbischofs vom 16. April 1693 und Dupin's Erklärungen s. in der Critique de la Biblioth. de Dupin S. II. T. 515 ff.

Google

ster, Priester sage ich und wiederhole es mit Schmerz, ihren Meinungen beitreten und in der Kirche selbst die Fahne der Empörung gegen die Väter erheben, wenn sie unter trügerischem Vorgeben gegen die Kirche die Partei der Neuerer ergreifen, dann ist zu fürchten, dass die Gläubigen verführt werden und sprechen wie die Juden, als der Betrüger Alcimus zu ihnen kam (1 Macc. 7, 14): Er ist ein Priester aus dem Blute Arons, er wird uns nicht täuschen; und wenn die, welche auf dem Hause Israel zur Wache stehn, nicht in die Trompete stossen, wird Gott von ihnen das Blut ihrer Brüder zurückfordern, welche betrogen worden sind, weil sie nicht gewarnt wurden.“ In heiliger Entrüstung zieht er daher gegen diesen Feind, den die Kirche in ihrem eigenen Schoosse genährt, zu Felde, und bietet alle Waffen seiner glänzenden Beredsamkeit auf, um ihn zu Boden zu schlagen. Wenn es ihm nicht gelingt auf überzeugende Weise die Tradition und den Augustinus in Uebereinstimmung zu bringen und dem Leser unwidersprechlich darzuthun, dass die frühere und die spätere, die morgen- und die abendländische Kirche mit Augustinus Eines Sinnes gewesen sei, so ist es gewiss nicht aus Mangel an geschickter Beweisführung und scharfsinniger Sophistik. Gegen Simon selbst werden zentnerschwere Anklagen erhoben: er ist ein Arianer, ein Pelagianer, ein Socinianer; ja er der sich den Schein gibt, als wolle er die Protestanten mit der Tradition in der Hand bekämpfen, er ist selbst ein Protestant, ein verkappter Ketzer. Die Bibel ist die erste Grundlage der Kirche, die Tradition die zweite; indem er die eine zerstört, raubt er der andern die Stütze, und unter dem Vorwande, beide durch einander zu befestigen, untergräbt er beide. Von den grössten Kirchenvätern spricht er mit Spott und Hohn, und sucht sie überall mit der Meinung der Kirche im Widerspruch zu finden; den Chrysostomus tritt er in den Staub, und lobt ihn dann wieder aus Hass gegen Augustin; den Origenes und Athanasius beurtheilt er mit geschmackloser Unwissenheit, und auf den Ruinen des Ambrosius und des Hieronymus erhebt er den Hilarius Diaconus und den Ketzer Pelagius; den heiligen Thomas und die scholastische Theologie verachtet er und verhöhnt mit dieser alle Väter zumal. Mit welcher Liebe aber, mit welcher geheimen innigen Freude redet er von den Socinianern! wie lang und breit erklärt er ihre Meinungen und alles was sie begründen kann, und wie schwach und kurz sind dagegen seine Widerlegungen! wie sorgfältig trägt er dem Leser alle ihre Lästerungen gegen

Digitized by Google

die wahre Lehre vor! wie eifrig empfiehlt er ihre Commentatoren Faustus Socin und Crellius! Nur die socinianischen Erklärungen der heiligen Schrift finden Gnade bei ihm, Grotius und Episopius sind seine Gewährsmänner.

Solche keineswegs ungegründete Beschuldigungen hätte Simon gewiss nicht unbeantwortet hingenommen, wenn ihm Bossuet's Schrift zu Gesicht gekommen wäre; allein ehe sie noch vollendet war, brachen die quietistischen Streitigkeiten aus und nahmen für einige Zeit des Bischofs ganze Thätigkeit in Anspruch. Erst nachdem sein Eifer durch Simon's N. T. wieder erregt worden war, wollte er im Jahre 1704 das Werk vollenden, es wurde aber durch seinen Tod abgebrochen, und erst 1753 so wie er es hinterlassen hatte zum erstenmal herausgegeben.[1])

Während er sich mit Dom Martianay herumbiss, arbeitete Simon an einer Uebersetzung des N. T., die im Jahre 1702 an das Tageslicht trat. Schon im Jahre 1676 hatten ihm die Freunde, die er unter den angesehenen Protestanten in Paris hatte, den Vorschlag gemacht, Mitarbeiter an einer neuen Bibelübersetzung zu werden, welche die französischen Reformirten in Folge eines dazu ausgesetzten Vermächtnisses im Werke hatten; er hatte ihnen die Grundsätze vorgelegt, nach denen er bei einer solchen Arbeit für das A. T. zu verfahren gedächte, um sie den Protestanten und den Katholiken gleicherweise annehmbar zu machen, dieselben die er dann in seine kritische Geschichte einrückte (B. III. C. 1 ff.); einige Capitel, die er zur Probe übersetzte, hatten aber nicht befriedigt, und die ganze Sache war unterblieben.[2]) Bossuet hatte ihn auch, zur Zeit wo er hoffte seine Gelehrsamkeit zum Nutzen und Frommen der Kirche gebrauchen zu können, zu einer gleichen Arbeit für die Katholiken aufgemuntert. Nach Vollendung seines Hauptwerkes entschloss er sich aus eignem Antriebe dazu, und machte vor der Hand mit dem N. T. den Anfang. Zwar fehlte es nicht an französischen Bibelübersetzungen: von derjenigen welche Faber von Estaples gleichzeitig mit Luther gemacht

---

[1]) In den Oeuvres posthumes von Le Roi herausgegeben. Der Titel ist: Défense de la Tradition et des Saints Pères. Zu den 12 Büchern, in welche das Werk abgetheilt ist, sollten noch drei neue hinzukommen. Oeuvres, T. XXVI. S. auch Bausset, vie de Bossuet, L. XII, Pieces justificat. No. 3.

[2]) Défense des Sentimens S. 53. Réponse à la Défense des Sent. S. 77. Lettres ch. T. III. S. 269 ff.

hatte, war auf der einen Seite die der Reformirten durch Robert Olivetan, auf der andern die Katholische der Löwener Theologen ausgegangen. An jener wurde fortwährend von den Genfern und von andern Revisoren gebessert, und als die Löwen'sche den Katholiken auch nicht mehr genügte, setzten sich viele Hände in Bewegung, um etwas Besseres zu liefern. Die Uebersetzung des N. T. von Marolles (1649) konnte keinen grossen Erfolg haben, da sie sich nicht an die Vulgata, sondern an des Erasmus lateinische Uebersetzung hielt. Die welche der Oratorianer Amelote, von mehrern Bischöfen aufgefordert, mit ziemlichem Aufwand von Gelehrsamkeit (1666) herausgab, wurde von der von Portroyal übertroffen (1667), und diese blieb, nachdem sie durch Say's A. T. vervollständigt worden war (1696), ungeachtet des Widerstrebens der Gegenpartei, fortwährend die beliebteste. Den Jesuiten war sie ein Dorn im Auge, und so sehr sie gegen das Lesen der heil. Schrift in der Vulgärsprache polemisirt hatten, so wollten sie doch auch zeigen, dass sie eine Uebersetzung zu machen verstünden; die Uebersetzung des N. T., die der Belletrist Bouhours mit Hülfe des Orientalisten Besnier und des Theologen Le Tellier zu Stande brachte (1697 und 1703), hatte aber keinen sonderlichen Erfolg. Simon hatte nicht nur Amelote und die Portroyalisten äusserst strenge kritisirt, auch über Bouhours's Uebersetzung der Evangelien schrieb er unter fremdem Namen eine Kritik, welche wie die übrigen durch beleidigende Persönlichkeiten einen gehässigen Character annahm, und ihm von den Verfassern, die an ihm eine Stütze zu finden gehofft, gewaltig übel genommen wurde.*)

Bei der Strenge, mit der er fremde Arbeiten beurtheilte, mussten natürlich die Anforderungen die man an ihn machte, als er selbst eine Uebersetzung des N. T. unternahm, desto grösser sein. Wiewohl er die Vulgata weder für fehlerlos hielt, noch sie über den

*) Difficultes proposées au Révérend Père Bouhours de la Compagnie de Jésus sur sa Traduction françoise des quatre Evangelistes. Amsterdam chez Adrian Braakman, Libraire près le Dam, 1697. 12. Zwei Briefe unterzeichnet De Romainville, 22. Dec. 1696 und 2. Janv. 1797. 154 SS. Darauf erschien als Antwort, wahrscheinlich von dem P. Bouhours selbst, ein anonymer Brief voll Anzüglichkeiten (22 SS.), in welchem Simon vorgeworfen wurde, er wolle mit seiner Kritik, in der er Sacy's Uebersetzung des A. T. lobte, bei den Portroyalisten wieder zu Gnaden kommen. Simon erwiederte mit zwei neuen Briefen unter dem Namen Eugène, 30. Mars 1697. (99 SS.)

Digitized by Google

Grundtext stellte, so glaubte er doch sie zum Grunde legen zu müssen, um dem Volke die heil. Schrift so in die Hände zu geben, wie sie ihm in der Kirche vorgelesen wurde. Um aber doch zugleich den Grundtext nicht bei Seite zu setzen, wollte er in den Anmerkungen die Verschiedenheit der Lesarten angeben, und den verlornen ursprünglichen Text durch Angabe der Varianten, auch der besten orientalischen Uebersetzungen möglichst herstellen. Die Uebersetzung selbst sollte so wortgetreu als möglich sein, und die schwierigern Stellen sollten in kurzen Anmerkungen erklärt werden, aus denen alles so beliebte „mystische" Wesen verbannt bliebe. Durch Ausführung dieses Planes entstand ein Werk in vier Octavbänden, das man als eine Art kleiner für Katholiken wie für Protestanten dienlicher Polyglotte ansehn mochte. Wo sollte das Werk aber gedruckt werden? In Paris fürchtete Simon nicht ohne Grund grosse Schwierigkeiten; denn er wusste wie übel Bossuet auf ihn zu sprechen war. Liess er es in Holland drucken, so setzte er sich zum voraus dem Verdacht der Ketzerei aus, und war sicher, dass es in allen Diöcesen verboten wurde. Zum Glück fand sich ein Ausweg; der Herzog von Maine besass in dem ihm angehörenden Ländchen Dombes an der Saone vollkommne Souveränetätsrechte, und in der Hauptstadt Trévoux, in welcher die Jesuiten ein berühmtes Collegium hatten, war auch eine blos der herzoglichen Censur unterworfene Druckerei. Dahin wandte sich Simon; die mit der herzoglichen Censur beauftragten Doctoren der Sorbonne gaben seinem Werke ein sehr lobendes Zeugniss, und nachdem es mit herzoglichem Privilegium gedruckt worden war, kam der Verleger auch noch um ein königliches Privilegium ein, das er mittelst der Approbation des ersten der Censoren, des D. Bourret, ebenfalls erhielt (28. März 1702). Auf diese Art kam die neue Uebersetzung ohne Schwierigkeit in das Publikum, und für eine gute Aufnahme glaubte der Verleger durch ein Zueignungsschreiben an seinen Fürsten sorgen zu müssen, in welchem er erklärte: „der in ganz Europa durch seine tiefe Ergründung der heil. Schrift als am meisten zu einem solchen Werke befähigt erkannte Verfasser habe sich mit unglaublicher Sorgfalt bestrebt, dieses göttliche Buch vollkommen verständlich zu machen, und es noch durch seine gelehrten Anmerkungen zu erläutern, und er habe die Tiefe des Inhaltes in der Einfachheit des Textes so wohl auszudrücken gewusst, dass es scheine, als hätten die Evangelisten selbst in französischer Sprache durch ihn geredet." Eine

Google

Anzeige in dem Journal des Savans, deren Verfasser Simon selbst die Lobsprüche so wenig sparte als sein Verleger, erklärte seinen Zweck und Plan noch näher.[1])

Durch dieses Selbstlob liess sich aber Bossuet nicht bestechen; sobald ihm ein Exemplar übergeben worden war, unterzog er es einer scharfen Untersuchung, auf deren Ergebniss der Erzbischof von Paris wartete, um seine Billigung oder Misbilligung auszusprechen. Dass der Verfasser die königliche Censur umgangen, dass er gegen allen Gebrauch eine Uebersetzung des N. T. ohne nachgesuchte Genehmigung der Bischöfe bekannt gemacht hatte, dies konnte zum Voraus kein günstiges Vorurtheil gegen ihn erwecken; und Bossuet fand auch bald nicht nur eine vielfache Beiseitesetzung der traditionellen Erklärungen einzelner Stellen, sondern auch überall den Socinianismus, den er dem Verfasser schon in seiner Geschichte der Commentatoren nachgewiesen hatte. Ganz Unrecht hatte der gelehrte Bischof nicht, wiewohl er mit wahrer Inquisitorskritik auch in den unschuldigsten Ausdrücken Ketzerei aufspürte. Die Hinneigung zu Grotius und zu den von Simon so gelobten socinianischen Commentatoren lässt sich in der Uebersetzung und in den Anmerkungen nicht verkennen; es herrscht durch und durch ein Geist der Verflachung, der auch abgesehn von aller Dogmatik, alles Schärfere und Kräftige im Style der neutestamentlichen Schriften verwischt, und oft ins Paraphrastische übergeht. Die Textesworte werden zuweilen nach einer vorgefassten Erklärung willkürlich verändert, und der Commentar in den Text übergetragen. Ueberhaupt finden sich in noch höherm Grade viele der Fehler, welche Simon den andern Uebersetzungen so strenge vorgeworfen hatte.[2])

---

[1]) Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jésus-Christ, traduit sur l'ancienne Edition latine, avec des Remarques litérales et critiques sur les principales difficultes. A. Trévoux de l'Imprimerie de S. A. S. et par les soins d'Estienne Ganeau Directeur de la dite Imprimerie. 1702. Avec Privilége et Approbation. 4 Vol. 8. Journal des Savans 14 Aout 1702. S. 551 ff.

[2]) Z. B. Rom. 5, 3: or nous ne nous glorifions pas seulement dans cette espérance mais aussi dans les afflictions, sachant qu' elles produisent la patience, laquelle sert d'épreuve, et de l'épreuve vient l'espérance; or l'espérance n' est point vaine parceque etc. 1 Cor. 11, 27: Il sera coupable comme s' il avait fait mourir le Seigneur et répandu son sang. 2 Cor. 3, 6: La lettre cause la mort. Rom. 9, 13: Selon ces paroles dé l'Ecriture: J'ay plus aimé Jacob qu' Esau. Luc. 14. 26: Si quelqu' un vient à moi et qu' il aime son père — plus que moi etc.

Digitized by Google

Fast zwei Monate verwandte Bossuet mit grossem Fleisse auf die Untersuchung des Werkes; denn er hielt diese Sache für wichtiger noch als die des Quietismus, da es sich hier um ein für das Volk bestimmtes Buch handle. Zuletzt brachte er nicht weniger denn drei und neunzig Stellen heraus, welche auf eine der Tradition zuwiderlaufende oder für die Kirchenlehre gefährliche Art erklärt waren, und die meisten dieser Erklärungen fand er wieder bei Grotius, Crell und Wolzogen. Er schickte seine Bemerkungen zunächst an den Censor, den Dr. Bourret; dieser wollte aber alle die nachgewiesenen Irrthümer nicht für so wichtig halten, und Simon äusserte, Jeder habe seine eigne Meinung, er brauche den Bischof von Meaux nicht um Rath zu fragen, und er halte sich überhaupt zu nichts gegen einen Prälaten verpflichtet, der ihn so unablässig verfolge. Censor und Verfasser verstanden sich endlich zu einigen Cartons, allein diese reichten nicht hin um das Buch, welches ohnehin schon verbreitet war, unschädlich zu machen.*) Demnach erschien am 15. September 1702 eine Ordonnanz des Erzbischofs von Paris, in welcher die in Trévoux erschienene Uebersetzung, nicht nur weil sie ohne bischöfliche Erlaubniss gedruckt worden, sondern wegen ihrer vielfachen, in der Vorrede, dem Texte und den Anmerkungen enthaltenen Fehler und Irrthümer, für ein gefährliches und verbotenes Buch erklärt, und allen Gläubigen bei Strafe des Kirchenbannes untersagt wurde, sie zu lesen oder zu behalten, allen Buchhändlern der Diöcese, sie zu verkaufen. Diese Verordnung wurde am 24. September in allen Kirchen abgelesen. Bossuet hatte auf den Vorgang seines Metropolitans gewartet, um auch für seine Diöcese ein ähnliches Verbot erscheinen zu lassen; er erklärte darin die Uebersetzung für untreu und willkührlich, die Erklärungen für anstössig, der

*) Wie wenig diese Cartons helfen konnten, sieht man in dem auf der königlichen Bibliothek befindlichen Exemplare. Die meisten dieser Cartons bestehn nämlich blos in Stückchen Papier von der Grösse der zu verändernden Stellen, welche an einer Ecke so aufgeklebt sind, dass man das was verdeckt werden soll ebenfalls ganz wohl lesen kann; einige derselben hat der Buchbinder blos an den Rand geklebt, einige ganze Blätter, statt sie an den betreffenden Orten einzuschalten, hinten angebunden, so dass man das alte und das neue zu bequemer Vergleichung vor Augen hat. Für die Anmerkung zu Luc. 1, 34 findet man drei Lesarten, die ursprüngliche, die des darauf geklebten Stückchens, und die eines hinten beigebundenen Cartons, in welchen auch die Uebersetzung verändert ist.

Digitized by Google

Tradition und den einstimmigen Aussprüchen der Väter zuwider, gefährlich für den Glauben und zu Irrthum und Häresie führend. Schon war seine Ordonnanz fast gedruckt, und es sollte derselben eine ausführliche Kritik des verurtheilten Buches beigegeben werden, als sich plötzlich ein ganz unerwartetes Hinderniss der Veröffentlichung in den Weg stellte. Der neue Kanzler Pontchartrain liess dem Buchdrucker befehlen, die Schrift des Bischofs dem zum Censor bestimmten Dr. Pirot zu schicken. Dies war das erstemal, dass man ein Werk Bossuet's der Censur unterwarf, keiner der frühern Kanzler hatte solches je verlangt; natürlich machte der Censor keine Schwierigkeiten, aber der Kanzler wollte auch, dass die Attestation desselben der Schrift vorgedruckt würde, und verbot streng dem Buchdrucker, ehe dies geschehn sei, auch nur ein einziges Exemplar herauszugeben. Ueber diese Anforderung war Bossuet entrüstet; er sah darin nicht nur eine persönliche Beleidigung, sondern eine Beeinträchtigung der Rechte des ganzen Episcopats. Sollte ein Bischof der Censur eines gemeinen Priesters unterworfen werden? sollten die Hirten der Kirche in Glaubenssachen keine freie Verfügung mehr haben, und ihre Schriften unter die Kritik der weltlichen Gewalt stellen müssen? Die Sache machte grosses Aufsehn, denn alle Bischöfe waren dabei betheiligt. Der Kanzler blieb taub gegen Bossuet's Vorstellungen; eine Eingabe, welche dieser durch den Erzbischof dem Könige überreichen liess, wirkte eben so wenig. Der König war in grosser Verlegenheit; beide Parteien wandten sich an ihn und sprachen ihn um Entscheidung an; der Kanzler stellte ihm warnend die Gefahr vor, die aus der Pressfreiheit der Bischöfe und ihrer Forderung, dass gewisse Bücher ohne ihre Erlaubniss nicht gedruckt werden dürften, für die königliche Gewalt hervorgehn müsse, Frau von Maintenon aber und der Erzbischof übernahmen die Vertheidigung der bischöflichen Rechte. Mehrere Audienzen, mehrere Besprechungen zwischen dem Kanzler und dem Bischof von Meaux führten eben so wenig zum Ziele, als eine mehr als vierstündige Conferenz, welcher auf Verlangen des Königs auch der Erzbischof beiwohnte. Zuletzt musste des Königs entscheidender Wille den Kanzler zur Nachgiebigkeit bewegen, und so kam man überein, dass ins künftige die Bischöfe Schriften, welche die Religion beträfen, frei drucken dürfen, für alle andern Gegenstände aber der königlichen Censur unterworfen sein sollten; dagegen verstand sich Bossuet dazu, einige Ausdrücke seiner Ver-

Digitized by Google

ordnung abzuändern. Mit diesen Aenderungen durfte er sie endlich in seiner Diöcese verlesen lassen; als Erläuterung dazu liess er im Januar und im August des folgenden Jahres zwei Instructions erscheinen, welche eine genauere Nachweisung der Irrthümer des verurtheilten Buches enthielten. Er bewies darin die Hinneigung des Verfassers zu den Erklärungen der Socinianer, seine Verachtung der Tradition und des Tridentinischen Conciliums, seine Willkühr in der Auslegung, sein Streben zwischen den griechischen und lateinischen Vätern in den wichtigsten Lehren Widersprüche zu finden, überhaupt sein allem Zügel widerstrebendes Wesen, wodurch er die Beweise für die Kirchenlehre schwäche und den Häretikern Waffen in die Hände gebe.*) Zu einer Confiscation, wie für die kritische Geschichte des A. T., wollte sich der Kanzler des Fürstenthums Dombes, Herr von Malezieu, welcher allein das Recht dazu hatte, nicht verstehn, und erst nach manchen Zögerungen liess Pontchartrain den 22. Januar 1703 durch den Staatsrath ein allgemeines Verbot der Simon'schen Uebersetzung für das Königreich aussprechen.

Die Hoffnung, welche Bossuet in seinen Instructions aussprach, dass Simon „mit den andern Neuerern zu den Füssen der Kirche niederfallen würde," ging aber nicht in Erfüllung; Simon war nicht dazu geneigt, wie Dupin in einem demüthigen Bekenntnisse die Gerechtigkeit der über ihn ergangenen Verurtheilung einzugestehn, und „als ein zweiter Leporius in der gallicanischen Kirche die Welt durch den Widerruf seiner Irrthümer zu erfreuen und zu erbauen." Gegen die in der Ordonnanz des Erzbischofs ausgesprochenen Verdammungsgründe vertheidigte er sich in einer „Vorstellung" (Remontrance, 12. Octob. 1702), die er drucken und unter seinen Gegnern und Gönnern verbreiten liess. Gegen Bossuet schrieb er eine ausführliche Vertheidigung, in welcher er alle Gemeinschaft mit den Socininianern von sich abwies und seinem Gegner zeigte, dass die für socianisch ausgegebenen Erklärungen sich alle bei griechischen Vätern und katholischen Commentatoren

*) Besonderes Gewicht legte er unter anderm auch darauf, dass Simon Act. 20, 28 sorgfältig hervorgehoben, die ἐπίσκοποι in diesem Verse seien dieselben welche V. 17 πρεσβύτεροι genannt würden, dass er Act. 11, 30 mit Wolzogen erklärte, unter den πρεσβύτεροις seien auch die διάκονοι begriffen, und dass er Act. 6, 7 πολύς ὄχλος τῶν ἱερέων übersetzte: viele gemeine Priester, d. h. Priester niedern Ranges, „als ob es für die höhern keine Gnade gäbe."

Digitized by Google

fänden, wobei er sich die Freude machte, in der Uebersetzung von Portroyal selbst mehreres Socinianische nachzuweisen. Für diese Antikritik konnte er aber die Erlaubniss zum Druck nicht erhalten, und musste sich vor der Hand begnügen sie handschriftlich circuliren zu lassen.[1])

Zu einer Uebersetzung des A. T. verging ihm natürlich die Lust. Die Uebersetzung des N. erlebte keine zweite Ausgabe, und ist jetzt verschollen: daran sind die Verdammungen und Verbote nicht Schuld, denn die Kritische Geschichte des A. T. wäre auch verdammt worden, und ungeachtet der vielen Kritiken und Verbote ist die Bibelübersetzung von Portroyal in hunderten von Ausgaben gedruckt worden. Simon's Arbeit war durchaus verfehlt, für die Gelehrten zu populär, für das Volk zu gelehrt. Was sollte das Volk mit den vielen Lesarten machen, während ihm in den sachlichen Anmerkungen kaum das Nothwendigste geboten wurde? Eine gelehrte Uebersetzung durfte sich aber nicht an die Vulgata binden, und musste in dem Commentare tiefer eingehn. Eine gute Bibelübersetzung zu machen, war Simon eben darum nicht im Stande, weil es ihm an dem fehlte, was er verächtlich ein mystisches Wesen nannte; er war nicht durch innere Erfahrung in die Tiefen des Christenthums eingedrungen. Gelehrsamkeit kann aber diesen Mangel nicht ersetzen und aus flacher socinianisirender Exegese kann niemals eine ansprechende Bibelübersetzung hervorgehn. Merkwürdigerweise trat Leclerc, der überall dazu bestimmt schien, Simon's Doppelgänger zu sein, zu derselben Zeit mit einer ähnlichen Uebersetzung des N. T. auf.[2]) Schon vorher hatte er auch mit Dom Martianay in seinen Quaestiones Hieronymianae einen Gang gethan. In seiner Uebersetzung hielt er sich natürlich als Protestant nicht an die Vulgata, sondern an

---

[1]) Die Ordonnanz des Erzbischofs von Paris und Simon's Erwiderung sind abgedruckt in den Lettres choisies Ausg. von 1730, Th. II. S. 333 ff. Bossuet's Instructions sur la Version du N. T. imprimée à Trévoux, nebst den darauf bezüglichen Briefen, in seinen Werken T. 23. Simon's Antikritik Biblioth. crit. und Lettres ch. T. IV. ll. 35—52. S. auch Lettres ch. T. III ll. 4—7. Bibl. crit. T. I. ch. 27 - 29. Ueber den Streit zwischen Bossuet und dem Kanzler vgl. Bausset, vie de Bossuet, L. XII. § 21 ff. Die Actenstücke Oeuvres, T. 26. S. 389 ff. Vgl. Mémoires de Saint-Simon T. III. S. 409 ff.

[2]) Le Nouveau Testament de Notre Seigneur J. C. traduit sur l'original grec, avec des remarques où l'on explique la Texte et où l'on rend raison de la Version, par Jean le Clerc. Amsterdam 1703. 2 Voll. 4.

Digitized by Google

den Grundtext. Vielleicht trieb ihn das Erscheinen der Simon'schen, zu der er ein Gegenstück liefern wollte, zu grösserer Eile an; sein ziemlich oberflächliches Werk hatte ungefähr dasselbe Schicksal: es wurde socinianischer Irrthümer beschuldigt, bei den französischen Gemeinden in Brandenburg verboten und ist jetzt vergessen.

Dass Simon durch Veranstaltung einer neuen Ausgabe der irenischen Schrift von Camus Bischof von Belley „über die Heranziehung der Protestanten zur katholischen Kirche" dem Bischof von Meaux habe wehe thun und ihm die Originalität seiner Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique (1671) streitig machen vollen, lässt sich durch nichts beweisen; er nennt vielmehr in seiner Vorrede Bossuet's Werk ein Meisterwerk, und bemerkt nur im Vorbeigehn, dass der Bischof von Belley vor dem Druck seines Buches die Approbation der Censoren eingeholt und sich als Schriftsteller willig der Polizei des Königreichs unterworfen habe, wie ja in Rom selbst die Cardinäle nichts ohne Censur drucken dürften.[1]) Von einer neuen grössern Arbeit sowohl durch die Schwierigkeiten die ihm immer in den Weg gelegt wurden, als auch durch sein vorgerücktes Alter (er war jetzt 65 Jahre alt) abgeschreckt, beschäftigte er sich von nun an damit, aus seinen Papieren und reichhaltigen Excerpten das Wichtigste zu sammeln und fragmentarisch in den Druck zu geben. Schon 1700 hatte er einen Band ausgewählter Briefe herausgegeben; nachdem 1702 eine zweite Ausgabe desselben nöthig geworden war, fügte er 1704 einen zweiten und 1705 einen dritten Band hinzu. Er erlaubte sich hei mehrern dieser Briefe Veränderungen, die er nachher auf den anonymen Herausgeber schob, um sich dadurch einen Weg zur Entschuldigung offen zu halten.[2]) Im Jahre 1708

---

[1]) Moyens de réunir les Protestans avec l'Eglise romaine, publiés par M. Camus Evesque de Belley sous le Titre de l'Avoisinement des Protestans vers l'Eglise romaine. Nouvelle édition, corrigée et augmentée de Remarques pour servir de supplément, par M. Richard Simon, Prêtre. Paris, 1703. 8. 310 SS. Die erste Ausgabe Paris 1640, die zweite Rouen 1648. Vgl. Lettres ch. T. I. S. 276.

[2]) Lettres choisies de M. Simon où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de littérature. Amsterdam chez Louis de Lorme (Trévoux) 1700. 12.

Lettres choisies de M. Simon. Seconde édition augmentée de plusieurs lettres et de Remarques. Rotterdam chez Reinier Leers, 1702. 12.

Lettres choisies etc. Tome II. Rotterd. R. Leers, 1704. 12. T. III. Rotterd. R. Leers, 1705. 12.

Digitized by Google

und 1710 erschien eine Sammlung von Aufsätzen verschiedenen Inhalts unter dem Namen eines Herrn von Sainjore, welcher sie unter allerlei Papieren hie und da wollte gefunden haben, die aber alle aus Simon's Pulte kamen. Diese „Kritische Bibliothek“ in vier Bänden, welche im vierten Bande die Vertheidigung des N. T. von Trévoux gegen Bossuet enthält, liefert ebenso wie die Ausgewählten Briefe einen Beweis von der umfassenden Gelehrsamkeit ihres Verfassers; in beiden Sammlungen findet man einen Schatz von interessanten bibliographischen und literärischen Notizen, Recensionen, Kritiken und seltenen Actenstücken. Die Kritische Bibliothek wurde aber, wegen des vielen Anstössigen was sie enthielt, durch einen Beschluss des Staatsraths verboten (5. Aug. 1710). Dessen ungeachtet sammelte Simon noch zwei neue Bände als Fortsetzung unter einem andern Titel und unter dem Namen seines verstorbenen Schüler's Barat; sie erschienen aber erst nach seinem Tode, von einem seiner Freunde anonym herausgegeben. *)

Dies war Simon's letzte Arbeit. Seit einiger Zeit, wahrscheinlich seit dem Verbote seines N. T., wohnte er wieder in Dieppe; aber man liess ihm auch hier keine Ruhe. Die Jesuiten verdächtigten ihn bei dem Intendanten; dieser liess ihn zu sich kommen, befragte ihn über seine Arbeiten, und liess einige Worte von einer bevorstehenden Untersuchung seiner Papiere fallen. Darüber gerieth er in die grösste Angst, er raffte eilig alle seine Papiere zusammen und verbrannte sie während der Nacht. Die innere Aufregung und der Kummer über diesen Verlust, verursachte ein Fieber, welches seinem thätigen Leben im April 1712 ein Ende

---

Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée d'un volume et de la Vie de l'Auteur par M. Bruzen la Martinière. 4 Voll. Amsterdam, 1730. 12.

Nouvelles de la République des Lettres, Mai 1701; vgl. Saas I. I. S. 48.

*) Bibliothèque critique ou Recueil de diverses Piéces critiques dont la plupart ne sont point imprimées ou ne se trouvent que très difficilement, publiées par M. de Sainjore qui y a ajouté quelques notes. Amsterdam chez J. Louis de Lormes (Nancy). T. I. II. III. 1708. T. IV. Recueil de diverses Lettres choisies et critiques. 1710. 12. Dieser vierte Band wurde von la Martinière seiner neuen Ausgabe der Lettres choisies auch als vierter Band hinzugefügt.

Nouvelle Bibliothèque choisie, ou l'on foit counaitre les bons livres en divers genres de litérature et l'usage qu' on en doit faire. 2 T. Amsterdam (Paris), 1714. 12. Vgl. Nicéron, Mémoires de la rép. des lettres Th. I. S. 249.

Digitized by Google

machte; er starb in seinem 74sten Lebensjahre. Alle seine Handschriften gingen aber in jenem freiwilligen Autodafé nicht zu Grunde; dies beweisen nicht nur die nach seinem Tode von Freunden herausgegebenen Werke, er hatte auch schon früher mehrere Pakete derselben in Rouen bei seinem Freunde, dem Canonicus de la Roque niedergelegt, und er vermachte sie in seinem letzten Willen mit beinahe seiner ganzen Bibliothek der Bibliothek der Kathedralkirche von Rouen. Hier blieben sie bis zur französischen Revolution, in deren Stürmen sie bis auf wenige Blätter untergingen. Zu bedauern ist besonders der Verlust der Polyglotte die sich darunter befand, das Uebrige ist fast alles seinem Hauptinhalte nach in den gedruckten Werken Simon's vorhanden.*)

*) An der Wahrheit der Anecdote von der Verbrennung der Papiere ist nicht zu zweifeln; über die einzelnen Umstände aber, dass er nämlich mehrere Fässer damit angefüllt, diese während der Nacht über die niedrige Stadtmauer auf eine Wiese habe rollen und dort in Brand stecken lassen, wären einige nähere Erklärungen sehr wünschenswerth. La Martinière, so viel ich weiss der einzige Gewährsmann, hielt sich damals seit drei Jahren in Mecklenburg auf und lebte in der Folge in Holland; er erzählt also blos nach der Tradition. Die Nouvelle Bibliothèque choisie, welche 1714 und die Kritik der Bibliothek Dupins in vier Bänden, welche 1730 von Socuiet herausgegeben wurde, befanden sich nicht unter den in Rouen niedergelegten Papieren. Von diesen besitzen wir ein genaues und ausführliches Verzeichniss in der Notice des Manuscrits de la Bibliothèque de l'Eglise Métropolitaine de Rouen, à Rouen, 1746. 8. dem Domcapitel gewidmet von Saas, Curé de S. Jaques, de l'Academie des sciences de Rouen, S. 33 ff: Notice des Manuscrits de M. Richard Simon et des Livres apostillés de sa main, qu' il a légéus à la Bibliothèque de l'Eglise métropolitaine de Rouen. Das wichtigste war seine Polyglotte, welche er auf die oben beschriebene Art angefertigt hatte; 1713 fehlten daran, nach Lelong, Discours sur les princip. Polygl. Préf. nur das N. T. und die Genesis, 1746 aber fast das ganze Buch Numeri; das N. T. war wahrscheinlich niemals dabei gewesen, Genesis und Numeri gingen aber aus andern unbekannten Ursachen verloren. Drei Foliobände und vier Quartbände von Simon's Hand enthielten eine Menge Excerpte und Bemerkungen über Bibel, Rabbinen, Kirchenväter, profane und kirchliche Schriftsteller, Religionen und Gebräuche des Orients. Ausserdem waren noch acht andere uneingebundene Sammlungen folgenden Inhaltes da: 1) Auszüge aus den rabbinischen Commentatoren des A. T. 2) Anmerkungen zu den Werken des Euthymius Zygabenus. 3) Bemerkungen über einige Ausgaben des Origenes und Chrysostomus, Auszüge aus Lanfranc, Anselm von Laon u. s. w. 4) Richardi Simonii excerpta et observationes in primum et secundum tomum editionis Hieronymianae quam publici juris fecit Dominus Martianay Congregationis Mauro Benedictinae Monachus: item in Manuscriptum codicem Epistolarum B. Hieronymi, qui asservatur a Patribus S. J. Collejii

Digitized by Google

Jesuiten waren es zuletzt, welche gegen ihn, den Gegner der Jansenisten, den weltlichen Arm in Bewegung setzen wollten; er hatte sich zu keiner Partei gehalten, und es daher mit allen Parteien verdorben. So lange er gegen Arnauld polemisirte und das N. T. von Portroyal tadelte, waren die Jesuiten ganz mit ihm

---

Claramontani Parisiis. 5) Allerlei Notizen. 6) Briefe. 7) Réponse aux Remarques sur la Traduction du N. T. de Trévoux; diese findet sich verändert und vermehrt im 4. Band der Bibl. critique und der Lettres ch. 8) Das Manuscript der Histoire crit. de la Créance et des Coutumes des Nations du Levant, und Anmerkungen über das N. T. von Mons. Unter den von Simon's Hand annotirten Büchern befand sich ein hebräisches A. T. des Manasse Ben Israel, Amsterd. 1635, zwei Bände in 5 Theile getheilt, und ein Exemplar der LXX. Lond 1653. 4°; ein N. T. ex Typogr. Regia 1642 fo. mit Varianten, für die Evangelien aus 6 Handschriften der Colbertinischen Bibliothek, für die paulinischen Briefe aus einer Handschrift von S. Germain d. P. (auf dem ersten Blatt las man: Richardus Simon dedit moriens Bibliothecae Rothomagensi. Variantes Lectiones quae ad oram leguntur pluribus antea annis propria manu ex MMSS. Codicibus adjecerat. Anno 1712.); ein N. T. von Rob. Stephanus 1568 mit Papier durchschossen, voll Anmerkungen; die Werke des Hieronymus cum Notio Erasmi, Mariani Victorii, etc. Francof. ad M. 1684, 4 Voll. fol. ebenfalls voll Anmerkungen, u. s. w. Unter den zahlreichen rabbinischen Schriften waren einige gedruckte mit Noten von der Hand des berühmten Wilhelm Postel, und einige werthvolle Manuscripte. Am Anfang der Revolution wurde die Bibliothek der Kathedralkirche von Rouen mit allen andern Kirchen- und Klosterbibliotheken des Departements in ein ungeheures Centraldepot zusammengeworfen, welches nach den officiellen Berichten wenigstens 250,000 Bände enthalten haben soll. Aus dieser Masse nahm man später wie es sich eben traf 20,000 Bände zur Bildung der Stadtbibliothek, das übrige wurde verkauft, zerstreut, zerstört. Nur wenige der von Simon hinterlassenen Bücher gingen in die Stadtbibliothek über, doch befinden sich darunter die vier mit seinen Anmerkungen bedeckten Bände der Werke des Hieronymus, sechs Bände rabbinischer Schriften mit den Anmerkungen Postel's (bei Saas 7, 8, 9, 10, 11, 12) und alle orientalischen und rabbinischen Handschriften, unter andern eine arabische Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs, Auszüge aus Kimchi's Commentaren, die hebräische Grammatik des R. Parfeit Dursand, das hebr. Lexicon des Jona Ben Ganae. Simons Polyglotte ist verloren, und dass wenig Hoffnung da ist sie wieder zu finden, beweist folgender Umstand. Als der Bibliothekar vor einigen Jahren unter dem Dache in einem Haufen alter Papiere herumwühlte, deren man sich zum Feueranzünden bediente, fand er ungefähr sechszig Blätter von Simon's Hand, die er sorgfältig in Verwahrung nahm; es sind besonders Stücke aus seinen Bemerkungen über Zygabenus und aus seinem Werke über die Religionsgebräuche der Völker des Orients. Sonst scheint nichts von seinen Papieren der Zerstörung entgangen zu sein. Die letzte Notiz verdanke ich der Güte des Herrn Bibliothekars selbst.

Digitized by Google

einverstanden; als er aber auch ihre Uebersetzung kritisirte und die Vorzüge jener dagegen hervorhob, sahen sie, dass sie sich vergeblich geschmeichelt hatten, an ihm eine Stütze zu haben. Simon wollte unabhängig dastehn, und sich in seinem Urtheile nicht von dem, was dieser oder jener Partei gefallen konnte, sondern blos von seinem eignen innern Kriterium leiten lassen. Nach seiner ganzen Geistesrichtung neigte er sich freilich mehr zu der jesuitischen Theologie, allein er stand zum Theil ausser den Parteien, welche die Kirche seines Vaterlandes trennten. Katholik war er eigentlich blos dem Namen nach, und er liefert einen neuen Beweis der Elasticität des Bandes, das die Glieder der ewig einen, unwandelbaren Kirche umschliesst. Niemals glaubte er um seiner Ansichten willen die Gemeinschaft mit seiner Kirche aufgeben zu müssen, doch urtheilte Bossuet zuletzt, nachdem er lange in seiner Meinung über ihn geschwankt, er habe die von der Orthodoxie gesetzten Schranken überschritten, und erklärte ihn für einen Neuerer und Häretiker. Er war im wahren Sinne des Wortes Protestant, und darum eben verwarfen ihn die meisten der damaligen Protestanten, weil sie es nur dem Namen nach waren. Blos bei den Arminianern fand er Gleichgesinnte, aber auch hier machte ihn gerade das, was ihm bei den Katholiken Duldung verschaffen konnte, verdächtig. Erst als die deutsche Theologie am Ende des Jahrhunderts zu einem neuen Leben erwachte, erkannten die Rationalisten in ihm einen Geistesverwandten und begrüssten ihn als Freund und Bruder; dann erst lernte man den Werth seiner aus dem Staube wieder hervorgezogenen Werke kennen, und verkündete laut seinen Ruhm.

Leider stand Simon in seinem persönlichen Character nicht so hoch als in seiner Wissenschaft, sonst wäre er nicht nur ein grosser Gelehrter, sondern ein grosser Mann geworden. An seiner Sittlichkeit haftet freilich nicht der geringste Flecken: er lebte einfach, eingezogen, nur seinen Studien hingegeben, und eine ausserordentliche Mässigkeit machte es ihm möglich, die Anstrengungen seines eisernen Fleisses ohne Schaden für seine Gesundheit zu ertragen. Er hatte Freunde, und stand im lebhaften Briefwechsel mit Männern aus allen Parteien. Aber es fehlte ihm etwas Edles, Gemüthliches, Liebenswürdiges, und darum blieb er doch allein stehn; man achtete, man schätzte ihn hoch, aber man liebte ihn wenig; er zog nicht an, und bildete darum auch keine Schüler. Er wusste wie sehr seine Ansichten gegen das Hergebrachte ver-

Digitized by Google

stiessen, und doch nahm er jeden Widerspruch wie eine persönliche Beleidigung auf, wollte von Niemand eine Zurechtweisung erdulden, und behauptete was er einmal gesagt hatte auch da, wo er selbst sein Unrecht erkennen musste, erkannte gern das Schlechte aber nicht das Gute bei denen an, die ihm nicht in allem zustimmten, und vergass zu leicht die Würde einer ächt wissenschaftlichen Polemik. Statt mit seinen durch gründliche Untersuchung gebildeten Meinungen offen der Welt unter die Augen zu treten, gebrauchte er allerlei Winkelzüge, versteckte sich unter fremden Namen, und quälte sich in ängstlicher Scheu vor Tadel oder persönlichem Schaden. Doch, um billig zu sein, müssen wir bedenken, dass was er gethan immer von einem Muthe und einer Freiheit des Geistes zeugt, deren Wenige zu seiner Zeit fähig waren, und erwägen, dass der Widerspruch, den er überall fand, seine natürliche Reizbarkeit vermehren musste, und dass er vielleicht humaner geworden wäre, wenn er mehr Anerkennung gefunden hätte.

Digitized by Google

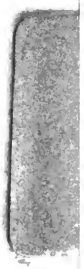
Druckfehler.

Seite	17.	Zeile 10.	statt Θεὸς lies ϑεὸς.
—	20.	— 5.	l. am Schlusse welcher (ohne Komma).
—	24.	— 2.	st. hier l. vier.
—	25.	— 15.	v. u. st. 9. l. 8.
—	29.	— 14.	v. u. l. weihen.
—	31.	— 3.	st. 15. 14. l. 14. 17.
—	32.	— 8.	v. u. hinter κόσμου ein Komma.
—	37.	— 5.	st. Geist l. Christ.
—	45.	— 4.	v. u. l. Thatsachen.
—	54.	— 17.	l. philosophischen.
—	62.	— 19.	st. Allen l. Alten.
—	68.	letzte Z.	st. ursprüngliches l. unpersönliches.
—	72.	— 19.	v. u. l. an Gott und Christus knüpft.
—	76.	— 16.	v. u. st. 35 l. 53.
—	91.	Note 3.	st. Chronica l. Chronicon.
—	96.	— 7.	st. Bernsard l. Bernhard.
—	—	Note 2.	l. hist. des Alb. et des V.
—	98.	18.	st. Städte l. Stadt.
—	101.	Obere Note letzte Zeile	l. sur les biblioth.
—	102.	13.	st. auslöste l. abbüsste.
—	105.	Note 4.	streiche: Arnold an Innocenz — und ändre: Manrique Ann. Cist. IV. 442.
—	119.	Note 6.	„nach Petr. Vall. Cern. S. 600 waren es 60.“
—	123.	Note 2.	l. Ursbergensis.
—	133.	Zeile 10.	l. Ludwig IX.
—	137.	— 9.	l. hunald.
—	153.	— 19.	l. das anfange vernachlässigt zu werden.
—	167.	— 16.	l. Secten st. Seiten.
—	—	— 9.	v. u. l. Sorbonico st. Sarbonico.

Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google